LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *R*IG-VEDA

PARIS, IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 36, RUE DES ROSIERS

LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *R*IG-VEDA

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
ET A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME II



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1883

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

Nous rappelons que le premier volume de *la Religion védique* a paru à notre librairie en 1878, et que le troisième, comme l'auteur l'avait annoncé, était aux trois quarts imprimé depuis 1877. La quatrième partie de l'ouvrage avait, en effet, servi à M. Bergaigne de thèse de doctorat, avec une introduction et une conclusion qui ont été fondues dans l'introduction du premier volume. Le titre de la thèse était celui de cette quatrième partie, *Les Dieux souverains de la Religion védique*. Le tome III comprend, en outre, une conclusion nouvelle, pour l'ouvrage entier, deux *Index* et des *Additions et Corrections*. L'ouvrage est aujourd'hui complet.

CHAPITRE IV

RAPPORTS DES ÉLÉMENTS MALES ET DES ÉLÉMENTS FEMELLES. — RAPPORTS DES ÉLÉMENTS DE MÊME SEXE ENTRE EUX.

SECTION PREMIÈRE

LE SOLEIL ET LES ÉLÉMENTS FEMELLES

Nous avons eu déjà l'occasion dans le chapitre précédent[1], et pour constater le sexe attribué au ciel et à la terre, de remarquer qu'ils étaient appelés, tantôt *pitarâ*, tantôt *mâtarâ*; que de ces deux termes, le second ne signifiait pas nécessairement « les deux mères », mais pouvait comme le premier[2] être appliqué à un couple de parents désigné, selon un usage bien connu de la langue védique, par le duel de l'un ou de l'autre des noms des objets formant le couple; enfin qu'il était néanmoins incontestable que le ciel, comme la terre, avait été quelquefois considéré comme femelle. Que le ciel et la terre forment d'ailleurs un couple de femelles et même de mères (la mythologie védique ne recule pas devant ce paradoxe) ou, ce qui est certainement la conception la plus ordinaire, un couple de parents, nous ne pouvons, pour l'étude de leurs rapports avec les éléments mâles, trouver de meilleure place que la première de la série comprenant les divers éléments femelles : c'est du reste celle que nous leur avions assignée déjà dans le chapitre III.

Le soleil, fils du ciel, X, 37, 1, a pu aussi être conçu comme le fils du ciel et de la terre, qui, nous l'avons dit déjà[3], sont le père et la mère de tous les phénomènes qui se produisent dans l'espace ouvert entre eux. Je crois donc que dans les

1. I, p. 236-239.
2. Dont le sens n'est jamais « les deux pères ».
3. I, p. 237.

formules que nous rencontrerons plus loin[1], l'Agni et le Soma donnés comme fils du ciel et de la terre peuvent représenter le soleil aussi bien que les autres formes du Soma ou du feu. Le soleil d'ailleurs remplit les deux mondes de ses rayons, IX, 41, 5, cf. I, 84, 1; c'est par lui qu'Indra a fait briller les parents, VI, 32, 2, c'est-à-dire encore le ciel et la terre. On exprime aussi la même idée en disant que le soleil a « fait croître » les deux mondes, VIII, 7, et, dans le langage mythologique, il n'y a pas loin de là à dire qu'il les a engendrés. Nous verrons qu'en effet Agni, dont l'une des formes est le soleil, passe pour le père des deux mondes en même temps que pour leur fils.

C'est naturellement avec l'aurore que le soleil a les relations les plus étroites. L'aurore conduit le « cheval blanc », l' « œil des dieux », VII, 77, 3, c'est-à-dire précède le soleil qui, lorsqu'il brille à l'orient, paraît sortir de l'aurore, I, 121, 6, ou, selon l'expression déjà plus caractéristique du vers VII, 63, 3, du « sein » des aurores. On a donc dit de l'aurore, non seulement qu'elle enfante la lumière, III, 61, 4, mais qu'elle fait briller, VII, 80, 2, et, en propres termes, qu'elle « enfante » le soleil, VII, 78, 3.

Fils de l'aurore, le soleil est aussi son amant et son époux. D'abord il la poursuit, I. 56. 4; IX, 84, 2, comme un homme qui poursuit une femme, I, 115, 2. Puis ses rayons s'unissent à ceux de l'aurore, VIII, 9, 18; X, 111, 7, cf. I, 113, 9; 123, 12; 124, 8; 137, 2; VII, 91, 1; X, 35, 5. Aux vers 11 et 12 de l'hymne I, 92 à l'aurore, il est dit tour à tour qu'elle brille « avec l'éclat de son amant » et qu'elle apparaît « avec les rayons du soleil ». Ces deux formules sont évidemment équivalentes. Quand on dit qu'elle vient du même lieu que son amant, VII, 76, 3, il est clair que cet amant ne peut être encore que le soleil. J'en dirai autant de l'« amant de l'aurore » auquel Agni est comparé pour son éclat, I, 69, 1 et 9; VII, 10, 1, cf. 2. Enfin l'aurore est appelée expressément l'« épouse du soleil », VII, 75, 5.

Certains passages déjà cités, qui peuvent signifier que l'aurore brille « en même temps que » le soleil, par exemple les vers I, 113, 9; VII, 91, 1, pourraient aussi s'entendre en ce sens qu'elle brille « par » le soleil, que le soleil la fait briller, et de fait, le soleil est considéré comme le père des

1. P. 4 et 21.

aurores au vers II, 23, 2, où on lui compare Brahma*n*aspati, père des prières. Ailleurs encore il est dit, sinon qu'il engendre, au moins qu'il « lâche », VII, 36, 1 ; 81, 2, des vaches qui paraissent représenter les aurores.

Quoique l'élément mâle dont les formules védiques mentionnent les relations diverses avec les eaux du ciel doive représenter principalement l'éclair, on ne peut nier que des rapports analogues n'aient été conçus aussi entre les eaux et le soleil. Les nuages qu'il «dépasse», I, 141, 13 ; X, 77, 3, les eaux qu'il couvre de ses rayons, VII, 47, 4, cf. IV, 38, 10 ; X, 178, 3, l'ont d'abord tenu enfermé. Le soleil a été caché dans la mer (céleste), X, 72, 7. C'est de là que B*r*ihaspati le fait sortir, X, 67, 5. C'est là que Soma l'engendre, IX, 42, 1. Enfin, les « rivières qui ont accru l'œil unique », IX, 9, 4, ne peuvent être que les eaux du ciel considérées comme les nourrices du soleil. On voit par là que le personnage d'Apâ*m* Napât, le « fils des eaux », que nous verrons identifié tour à tour à Agni et à Soma, pourrait représenter le soleil aussi bien que l'éclair.

La formule « célibataire ou marié », appliquée au soleil, V, 44, 7, pourrait aussi faire allusion à une union intermittente du soleil avec les eaux, aussi bien qu'à son union déjà constatée avec les aurores [1].

Enfin, si le soleil n'est pas formellement appelé le fils des prières comme Agni et Soma, on dit du moins de lui, en vertu de l'action attribuée aux divers éléments du sacrifice sur les phénomènes célestes, que la prière l'a fait briller, X, 138, 2.

SECTION II

L'ÉCLAIR ET LES ÉLÉMENTS FEMELLES

Nous ne faisons figurer ici l'éclair que pour mémoire. On n'a pas oublié que c'est par le nom d'Agni ou de Soma qu'il est désigné dans les formules védiques. C'est donc dans les sections suivantes que devront être étudiées celles de ces formules qui paraissent concerner les rapports mythiques de l'éclair, soit avec le ciel et la terre, soit avec les eaux du ciel.

1. Même observation sur l'épithète *venu*, donnée au soleil au vers I, 83, 5, si, comme nous le supposerons plus loin, elle signifie « amant ».

SECTION III

AGNI ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

§ Ier. — AGNI ET LE CIEL ET LA TERRE

Nous commencerons, selon le plan adopté, par les rapports d'Agni avec le ciel et la terre. Agni est appelé expressément le fils du ciel et de la terre, III, 25, 1, cf. I, 59, 4; III, 1, 3; X, 140, 2, le fœtus des deux mondes, X, 1, 2 De là une première explication possible pour les passages qui mentionnent sans autre désignation les parents, *pitarâ*, I, 31, 4 et 9; III, 5, 8; IV, 5, 10; VI, 7, 4 et 5; X, 8, 3; 11, 6, ou même, si l'on interprète ainsi le duel *mâtarâ*, les « deux mères » d'Agni, I, 140, 3; III, 1, 7; V, 11, 3; VII, 3, 9; 7, 3, cf. X, 5, 3, ou d'Apâ*m* Napât, I, 122, 4, qui n'est autre que le feu céleste. Toutefois les deux mères, ou selon l'expression du vers I, 146, 3, les deux vaches qui ont un même veau, peuvent aussi représenter, comme nous le verrons plus loin, l'aurore et la nuit, et nous reconnaîtrons en outre dans les deux morceaux de bois d'où le feu sort par le frottement un autre couple de parents d'Agni.

Le titre de fils du ciel et de la terre peut sembler au premier abord peu caractéristique. En fait, Agni le partage avec tous les dieux, et plus généralement avec tous les êtres[1]. Au vers VI, 51, 5, les suppliants invoquent Agni sous le nom de « frère » en même temps qu'ils invoquent le ciel et la terre sous les noms de « père » et de « mère ». Toutefois l'image du ciel et de la terre embrassant tous les êtres, les renfermant dans leur sein[2], se précise quand il s'agit d'Agni. En effet, Agni qu'enveloppent les deux mondes, V, 16, 4, non seulement brille entre ces deux mondes, I, 96, 5; III, 6, 4; VII, 12, 1, cf. III, 5, 9; 55, 2, dès sa naissance, X, 45, 4, mais les remplit, I, 73, 8; VI, 48, 6, en naissant, III, 2, 7; 3, 10; 6, 2; VI, 10, 4; VII, 13, 2; X, 45, 6; placé dans le sein des deux mondes, ses parents, cf. VII, 6, 6, il remplit tous les espaces du ciel, I, 146, 1. Il entre dans les deux

1. Voir I, p. 237.
2. *Ibid.*

mondes, III, 3, 4; X, 80, 2, « comme dans une seule (mère où il séjournerait sous forme de fœtus) », III, 7, 4. Ces traits, qui conviennent surtout à la description du feu céleste, nous font voir principalement dans le rapport d'Agni, considéré comme fils, avec le ciel et la terre, considérés comme père et comme mère, un rapport du contenu au contenant. Agni est d'ailleurs « accru », VII, 7, 5, c'est-à-dire nourri par le ciel et la terre, ses parents, III, 26, 9, cf. VII, 2, 5. Remarquons encore que le feu qui brille entre le ciel et la terre pouvait rappeler celui qui s'allume entre deux morceaux de bois ou entre deux pierres qu'on frotte l'une contre l'autre : les deux pierres entre lesquelles Indra fait jaillir le feu, II, 12, 3, semblent bien être les deux mondes.

Mais Agni est aussi dans un tout autre sens le fils du ciel et de la terre. Il naît en effet, *et* sur la terre, *et* dans le ciel. L'Agni, fils du ciel, VI, 49, 2; IV, 1, 10; X, 45, 8, ou selon l'expression plus claire encore du vers I, 143, 2, l'Agni qui naît dans le ciel suprême, l'Agni qui a sa matrice dans le ciel, X, 88, 7, peut représenter l'Agni céleste par opposition à celui qui naît et s'étend sur la terre, « sa mère », VIII, 92, 2, et nous avons déjà reconnu dans les vers X, 2, 7 et 46, 9, où les eaux sont nommées avec le couple du ciel et de la terre comme ayant engendré Agni, une allusion aux trois naissances différentes d'Agni dans les trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère. En ce sens surtout, le ciel et la terre ont pu être considérés comme deux mères, plutôt que comme le père et la mère d'Agni.

Le rapport conçu entre Agni et les deux mondes peut d'ailleurs être renversé. Ces parents auxquels il doit la vie, il les fait « grandir » dès sa naissance, III, 3, 11; car dès sa naissance aussi, il les fait briller, III, 2, 2, cf. I, 143, 2; III, 25, 3, et les « étend », III, 6, 5; V, 1, 7, lui, leur fils, X, 1, 7, par la clarté qu'il répand, VI, 1, 11; 4, 6. Ces traits qui ne conviennent proprement qu'aux feux célestes du soleil et de l'éclair, nous conduisent à celui du vers III, 5, 7, d'après lequel Agni rajeunit ses parents (ou ses deux mères? *mâtarâ*). On dit encore de lui qu'il a soutenu, étayé les deux mondes, I, 67, 5, en les séparant l'un de l'autre, VI, 8, 3. De là à dire qu'il les a « faits », il n'y a qu'un pas et ce pas a été franchi. Nous lisons en effet au vers I, 96, 2, qu'Agni a engendré le ciel, et au vers I, 96, 4, qu'il est le père des deux mondes. Le vers IV, 6, 7, peut donc être entendu en ce sens que rien

ne l'empêche, quand il le désire, d'engendrer même son père et sa mère [1].

Il semble même que les deux mondes, après lesquels Agni mugit comme un taureau, X, 8, 1, ont été aussi considérés comme ses femelles. Les deux épouses d'Agni, III, 1, 10, peuvent, il est vrai, représenter deux femelles placées, l'une sur la terre, l'autre dans le ciel [2], aussi bien que le ciel et la terre mêmes. Mais au vers III, 6, 4, ces deux épouses, appelées en même temps deux vaches, semblent bien identiques au ciel et à la terre [3] nommés dans le même vers. Les deux femelles qui tremblent à la naissance d'Agni [4], I, 95, 5, paraissent bien être le ciel et la terre, cf. I, 31, 3; or, elles sont comparées à deux femmes qui lui témoigneraient leur amour, I, 95, 6, cf. 5.

Passons maintenant aux relations d'Agni avec les différentes femelles terrestres.

§ II. — AGNI ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES DU CULTE

Le feu terrestre reçoit l'épithète *vanejà* « naissant dans le bois », X, 79, 7, cf. V, 1, 5, qui n'a pas besoin d'explication. C'est à la même origine d'Agni qu'il est fait allusion dans la formule « Tu es né vivant du sec », I, 68, 3, antithèse qui rappelle celle du vers III, 23, 1 : « Agni immortel dans les vieux bois » (cf. encore X, 4, 5?). Les passages qui nous intéressent ici surtout sont ceux où le feu est appelé expressément le fils, VIII, 23, 25, le fœtus, X, 46, 5, des arbres, ou des plantes, II, 1, 14; III, 1, 13; VII, 4, 5; X, 91, 6. Les termes que je traduis par ce dernier mot, *vîrudh* et *oshadhi*, sont également féminins en sanskrit. Voilà donc déjà pour le feu terrestre une première sorte de « mères ».

Les morceaux de bois qui servent à allumer le feu de l'autel reçoivent le nom d'*arani*, I, 127, 4. C'est le frottement de

1. La conjecture de M. M. R. et Gr. sur le sens du mot *sâtuh*, « réceptacle, matrice » (au nominatif), semble bien aventureuse. J'en fais, avec M. Ludwig, le génitif d'un mot *sâtri* « donneur » ou « conquérant ». Dès lors, *avâri* doit être pris impersonnellement. Quand au génitif *yasya sâtuh*, il me semble permis de le construire, soit avec *ishtau*, soit avec *avâri*. Le sujet logique, avec le passif impersonnel, peut être au génitif aussi bien qu'à l'instrumental.

2. Voir plus bas, section VI, § 5 et 6.

3. *Dyâvâ*, voir I, p. 238, et plus bas, chapitre V, section I.

4. Portant dans ce passage le nom de Tvashtri, cf. III, p. 47.

ces morceaux de bois, assimilé à un barattage, qui produit l'étincelle, d'où le nom de « Fils de la force » donné à Agni (Voir surtout V, 11, 6, cf. VI, 48, 5). Mais cette formule abstraite nous intéresse moins ici que celle du vers V, 9, 3, où il est dit que l'*arani* elle-même a enfanté Agni comme un petit. L'*arani* (féminin singulier) est donc considérée comme une mère d'Agni. Ailleurs le même terme est employé au duel pour désigner les deux morceaux de bois, l'un mâle, l'autre femelle, dans lesquels les deux hommes ont engendré Agni, VII, 1, 1, qui y est déposé comme un fœtus, III, 29, 2. Il y a là, ainsi que nous l'avions annoncé, l'une des explications possibles des nombreuses formules concernant les « parents » d'Agni. Ce sont probablement les Aranis qui sont désignés par le duel du mot *mâtri* « mère » au vers VIII, 49, 15, où il s'agit du feu renfermé dans le bois et allumé par les hommes.

Remarquons, avant de quitter le sujet de la naissance d'Agni « dans le bois », que les plantes n'enfantent pas seulement Agni, mais qu'elles lui servent de nourriture, VII, 8, 2, cf. IV, 7, 10 et 11 ; VI, 48, 5, ce qui permet de dire que sa matrice est sa nourriture, I, 140, 1, ou, comme au vers X, 79, 4, d'un air de mystère et sous forme d'énigme, que le fœtus en naissant dévore ses parents (les Aranis) [1].

La production du feu au moyen des Aranis peut être aussi considérée comme l'œuvre des mains, VII, 1, 1, ou, selon une formule plus usitée, des dix doigts du sacrificateur. Ces dix doigts sont dix sœurs, et la formule du vers IV, 6, 8, d'après laquelle les dix sœurs ont « engendré » Agni chez les races humaines, nous montre qu'elles auraient pu être aussi considérées comme les mères du feu. Mais au vers III, 29, 13, ce sont dix sœurs vierges qui saisissent seulement Agni après sa naissance.

L'aliment du feu n'est pas seulement le bois. C'est aussi, on peut même dire, dans l'ordre du sacrifice, c'est surtout l'offrande. Toutes les offrandes sont sacrifiées dans le feu, X,

1. Je ne crois pas qu'une autre formule énigmatique, celle du vers X, 115, 1, célébrant la croissance merveilleuse d'Agni, renferme une allusion particulière aux Aranis. L'idée que le poète paraît avoir en vue est simplement qu'Agni est grand et fort dès sa naissance, qu'il s'agisse de son apparition entre les deux morceaux de bois ou, par exemple, entre le ciel et la terre. C'est du reste ce qu'exprime la suite du même vers : « Quand celle » (au singulier) « qui n'a pas de mamelles l'a enfanté, il est immédiatement adulte. »

91, 8, les animaux comme le Soma, *ibid.* 14. Mais celle qui lui appartient en propre est le beurre, X, 51, 8. Le beurre est sa nourriture, II, 35, 11 ; X, 69, 2, ou, selon l'expression pittoresque du vers X, 80, 6, le pâturage d'Agni est dans le beurre. C'est le beurre qui « l'accroît », X, 69, 2, cf. V, 11, 3 ; 14, 6, qui lui fait jeter des flammes, I, 127, 1 ; X, 69, 1-2 et *passim*, qui le fait briller, III, 1, 18, ; VIII, 43, 22. Mais la formule la plus intéressante ici pour nous, parce qu'elle nous montre étendu à l'offrande le zoomorphisme en usage pour la représentation des phénomènes célestes, c'est celle des vers V, 1, 3 et 3, 2 : « Agni est *oint* de vaches ». Dans cette formule que nous verrons plus souvent appliquée à Soma, les vaches doivent désigner de préférence le beurre, nourriture propre du feu, comme elle désigne ailleurs le lait mêlé au breuvage sacré[1]. Il faut peut-être interpréter de même au vers III, 9, 7, les « troupeaux » qui se réunissent « dans le feu » quand il est allumé le matin[2]. Au vers I, 69, 3, ce sont les breuvages en général qui sont comparés à des vaches dans cette formule : « Agni, qui connaît la douceur des breuvages, pareille à la mamelle des vaches. » Ailleurs, III, 1, 8, dans une description des effets produits sur le feu par les gouttes de beurre qui y coulent, le terme *babhrânah*, appliqué à Agni, éveille l'idée d'un petit nourri par sa mère, ou plutôt ici par *ses* mères. Et en effet Agni est aussi expressément appelé « un petit » qui prend des forces « quand les cuillers viennent vers lui », I, 145, 3. Au vers III, 5, 8, les « mères » qui l' « accroissent » avec « le beurre » peuvent donc être, ou les cuillers, ou les gouttes de beurre elles-mêmes. L'idée qu'Agni est le fils de l'offrande résulte encore de la formule « Le beurre est la matrice d'Agni », II, 3, 11, cf. III, 5, 7.

D'autre part les gouttes de beurre sont représentées comme de belles jeunes femmes souriantes qui s'unissent à Agni, IV, 58, 8. Au vers suivant, elles sont encore comparées à des jeunes filles qui se parent pour le mariage. Il est vrai que dans ce passage l'expression « gouttes de beurre » est elle-même figurée et désigne, comme on l'a vu déjà[3], les prières.

1. Sur le système de traduction qui consiste à substituer purement et simplement le terme de lait à celui de vache, voir mes « Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, » *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124 et suiv. — Tirage à part, p. 29 et suiv.

2. Voir plus bas la comparaison d'Agni avec une étable où entrent les vaches-prières, p. 10.

3. I, p. 283.

Cependant il semble permis d'en conclure que les gouttes de beurre réelles étaient considérées, elles aussi, comme des épouses d'Agni. La chose est d'autant plus vraisemblable que les cuillers qui portent l'offrande à Agni, III, 6, 1, cf. 19, 2; IV, 6, 3; 12, 1; V, 6, 9; 28, 1; VI, 11, 5; 63, 4; VII, 43, 2; X, 21, 3; 118, 2-3, les cuillers « qui vont vers Agni », I, 144, 1; V, 21, 2; VIII, 23, 22; 44, 5; 49, 2, qui le « choisissent », I, 158, 7, sont aussi appelées des jeunes femmes, VII, 1, 6, et qu'on dit d'Agni, d'Agni qui « leur fait bon accueil », X, 70, 1, qu'il est baisé par la bouche (*littéralement* dans la bouche) de la cuiller, VIII, 43, 10.

Nous venons de rappeler qu'aux vers IV, 58, 8 et 9, ce sont les prières qui, sous le nom de « gouttes de beurre [1] », sont représentées comme de belles jeunes femmes souriantes qui s'unissent à Agni, ou comparées à des jeunes filles qui se parent pour le mariage. L'étroite union du feu du sacrifice et de la prière, VII, 1, 14; X, 162, 1, cf. VIII, 91, 2, n'est pas toujours exprimée sous cette forme. Au vers III, 2, 1, cf. 11, 2, c'est une sorte d'agencement mécanique. Mais la formule du vers VII, 10, 1, Agni « éveille » les prières qui s'éveillent « volontiers », suggère naturellement dans le langage des *R*ishis l'idée d'une assimilation des prières à des épouses ou à des amantes [2]. Il est dit aussi qu'Agni est aimé des vers qu'il « éveille », V, 44, 15. Enfin l'hymne est expressément comparé à une femme qui, selon le terme consacré, s'approche « volontiers » de son époux, et le poète exprime le vœu qu'elle puisse toucher le cœur d'Agni, X, 91, 13.

Les prières des prêtres, compagnes du feu qu'ils allument, ont pu être aussi, par la raison qu'elles naissent en même temps que lui (cf. I, 60, 3, et X, 11, 4), être considérées comme ses sœurs. Il faut pourtant reconnaître qu'au vers VIII, 91, 13, le titre de sœurs qui leur est donné pourrait s'entendre de leur parenté entre elles comme dans la formule « les sept sœurs » pour « les sept prières », IX, 10, 7 [3].

L'idée que le feu de l'autel emprunte aux prières une partie au moins de son caractère sacré explique les formules qui nous montrent Agni « purifié » par la prière, III, 8, 5,

1. Cf. V, 12, 1; VI, 10, 2; VIII, 39, 3.
2. Voir l'article cité, p. 104. Cf. plus bas, p. 25. On remarquera qu'ici même Agni est comparé à l'amant de l'aurore. Voir p. 2.
3. Voir le chapitre V.

IV, 5, 7, rendu brillant par les chants, V, 22, 4, « portant l'éclat des prières », III, 10, 5, ou, ce qui revient au même, prenant la prière pour vêtement, I, 140, 1. Nous avons vu plus haut Agni « oint de vaches ». Un autre poète nous le montre « oint de paroles », VI, 5, 6. On dit aussi qu'Agni est accru par les hymnes, par la prière, I, 31, 18 ; II, 8, 5 ; III, 5, 2 ; IV, 2, 18; V, 11, 5; 22, 4 ; VII, 12, 3 ; VIII, 44, 2 ; 12 ; 19; 22; X, 4, 7, qu'il est excité par les prières, I, 144, 5, ou par les chants, I, 143, 4. L'auteur du vers III, 27, 9, va plus loin en disant qu'il est « fait » par la prière[1]. Et, en effet, c'est par les prières aussi bien que par l'opération des mains qu'il est engendré dans les Ara*n*is, VII, 1, 1. Au vers I, 59, 4, les chants semblent être comparés aux deux mondes dont il est le fils. Enfin, il est dit expressément qu'Agni est né des chants, qui doivent ensuite l' « accroître », III, 10, 6, et l'auteur du vers III, 1, 6, fait de lui, en propres termes, le fœtus unique des sept prières[2].

Au vers VIII, 43, 17, où les prières sont comparées à des vaches, cf. VIII, 44, 25, il est difficile de décider si c'est en qualité de mères ou d'épouses qu'Agni les accueille en mugissant lui-même. En tout cas, il y est de plus comparé à l'étable même qui reçoit les vaches.

Mais la conception des prières, soit comme mères, soit comme épouses, soit même comme sœurs d'Agni, n'épuise pas encore la série des relations diverses imaginées entre ces deux éléments essentiels du culte. Si dans l'hymne I, 143, les chants excitent Agni au vers 4, c'est lui, au contraire, qui, au vers 6, excite les prières. Nous savons déjà du reste qu'Agni est l'inventeur de la parole, II, 9, 4, et de la prière, VI, 1, 1. C'est lui qui donne les prières, X, 45, 5, qui annonce ou découvre la prière comme le séjour caché de la vache, IV, 5, 3, qui purifie l'hymne sur trois tamis, III, 26, 8, qui attelle la prière comme un char, X, 4, 6, qui dirige les prières comme par la bride, III, 3, 8, et qui les accroît, X, 91, 12.

1. Cf. plus bas, p. 26.

2. Agni est encore appelé le fils des *rishu*, V, 25, 1, et je crois que ce mot désigne pareillement les prières, les chants des *rishi*. C'est un sens qui convient très bien aux vers I, 127, 10, « Agni chante comme un chantre au commencement des *rishu* », et VIII, 60, 13, « Il doit être invoqué comme un protecteur chez toutes les races, il est la lumière du matin pour les *rishu* », c'est-à-dire « il est célébré comme l'aurore par les chants des poètes ». Dans le quatrième et dernier emploi du mot *rishu*, au vers X, 6, 1, les « rayons » des prières seraient une métaphore très familière aux auteurs des hymnes (voir I, p. 285).

Enfin la formule du vers IV, 11, 3, « C'est de toi, ô Agni, que naissent les hymnes », nous conduit au titre de « père des hymnes » qui lui est formellement donné au vers III, 26, 9, cf. III, 15, 2.

Nous avons vu[1] que le personnage d'I*l*â représente à la fois la prière et l'offrande. Il est donc naturel que les mêmes relations aient été reconnues entre I*l*â et Agni, qu'entre Agni, d'une part, et les offrandes et les prières de l'autre. Agni et I*l*â sont rapprochés aux vers I, 31, 11, et III, 7, 5. Au vers V, 4, 4, nous trouvons la formule « Agni accompagné d'I*l*â ». Ce n'est pas tout à fait la formule de l'union sexuelle. Mais la conception d'I*l*â comme présentant le beurre à Agni, VII, 16, 8, a réellement abouti à un mythe d'I*l*â nourrice d'Agni, III, 55, 13[2]. On ne s'est pas non plus borné à dire qu'Agni a été déposé dans le séjour d'I*l*â, III, 23, 4 ; 29, 4, ou qu'il est né dans ce même séjour, X, 1, 6. Agni a été expressément appelé le fils d'I*l*â, III, 29, 3, ce qui n'a pas empêché un autre poète de dire de celui qui, comme nous l'avons vu, est à la fois le fils et le père de la prière, qu'il a engendré I*l*â, VI, 52, 16.

Le fils de la Dakshi*n*â, III, 58, 1, ne diffère sans doute pas du fils d'I*l*â. C'est toujours Agni ayant pour mère la personnification d'un des éléments femelles du culte.

Ainsi, les mères du feu, dans sa forme terrestre, sont, non seulement les Ara*n*is, mais encore les offrandes et les prières, qui sont aussi considérées comme ses épouses, et, les prières au moins, comme ses filles. Il faut avouer pourtant que les textes où nous trouvons ces conceptions clairement formulées sont relativement peu nombreux. Mais ce qui nous interdit de les négliger, c'est, outre l'explication qu'ils nous fournissent, comme on le verra, pour toute une série de formules obscures, ou même intentionnellement énigmatiques[3], leur parfaite concordance avec les textes beaucoup plus nombreux qui constatent des relations identiques, soit entre le breuvage sacré et les éléments femelles du culte, soit entre les formes célestes d'Agni et les éléments dont les prières et les offrandes sont la représentation dans le sacrifice.

Aux preuves qui ont été déjà données de cette dernière

1. I, p. 323-325.
2. Sur ce passage, voir plus bas, p. 72.
3. Voir surtout, section VI, § 5 et 6.

conception[1], et en attendant celles qui seront accumulées dans tout le cours de ce chapitre, j'en ajouterai ici quelques autres empruntées à des passages où figure en même temps Agni. Au vers 11 de l'hymne II, 35, à Apâ*m* Napât[2], l'opposition du « fils des eaux » et de celui « qui a pour nourriture le beurre » suggérerait déjà l'idée d'une correspondance du beurre du sacrifice et des eaux du ciel, lors même qu'il ne serait pas dit expressément au vers 14 du même hymne que ces eaux elles-mêmes portent aussi le beurre à leur fils, et au vers 4, qu'il a dans les eaux un vêtement de beurre. Dans l'hymne X, 51, Agni, qui s'était caché pour se dérober au service que les dieux exigeaient de lui, consent à leur porter le sacrifice, à la condition qu'ils lui donneront pour sa part « le beurre des eaux » (vers 8). C'est apparemment le même beurre que les dieux offrent à Agni d'après les vers X, 52, 6 et 122, 7. Cependant les aurores aussi donnent du beurre, VII, 41, 7, cf. 85, 1. Les aurores sont de plus représentées aussi bien que la voix des eaux, c'est-à-dire le tonnerre, par les prières du sacrifice[3], qui sont leurs sœurs (VII, 72, 3 et X, 55, 4 combinés), et au vers VII, 10, 1, cf. 2 et 3, Agni « éveillant » les prières qui s'éveillent « volontiers » est comparé à l'amant de l'aurore.

Nous pourrons donc voir une confirmation des conceptions déjà analysées dans les relations analogues imaginées entre l'Agni céleste et les aurores ou les eaux. Avant d'étudier ces relations, remarquons encore que celles que nous avons constatées entre Agni, d'une part, et les Ara*n*is ou les bûches et les doigts d'un sacrificateur de l'autre, ne sont pas nécessairement limitées au monde terrestre. Nous savons déjà qu'il y a trois bûches d'Agni, dont deux sont célestes, III, 2, 9[4], et que les dieux Açvins ont une Ara*n*i d'or, X, 184, 3[5]. Les dix jeunes femmes qui l'engendrent quand il naît comme fœtus du dieu Tvash*t*ri, I, 95, 2, sont des doigts célestes. Il en est sans doute de même des sœurs par l'opération desquelles les dieux le trouvent au milieu des eaux, III, 1, 3, et ce sont probablement aussi les eaux du ciel qui sont représentées au vers III, 23, 3, comme des mères dans lesquelles les dix

1. I, p. 263 et suiv., 279 et suiv.
2. Voir plus bas, p. 17.
3. I, p. 285-287.
4. Cf. I, p. 143.
5. Cf. I, p. 103.

doigts ont engendré Agni. Enfin la décuple cachette d'où il sort quand le dieu Yama le découvre rappelle aussi les dix doigts, X, 51, 3.

§ III. — AGNI ET L'AURORE. — AGNI ET L'AURORE ET LA NUIT

L'identification du feu au soleil n'a pas eu, on le sait, les mêmes effets que son identification à l'éclair. Le résultat de celle-ci a été de substituer à peu près complètement dans les formules mythiques au nom, d'ailleurs féminin en sanscrit, de l'éclair, le nom de l'élément mâle Agni, tandis que le soleil a continué à figurer le plus ordinairement sous son propre nom dans les formules qui le concernent. Nous devons donc nous attendre à trouver des textes beaucoup plus nombreux pour les relations d'Agni, représentant l'éclair, avec les eaux, que pour celles du même élément, représentant le soleil, avec les aurores. Ce n'est pas qu'Agni ne figure souvent dans les hymnes en relation avec l'aurore. Mais la plupart du temps, il s'agit là du feu de l'autel. Car Agni, indépendamment des rapports qu'il soutient dans chacun des différents mondes avec les éléments femelles du même monde, en soutient d'autres encore de monde à monde en vertu de l'action que le sacrifice exerce sur les phénomènes célestes. Cette influence du feu de l'autel s'étend du reste aux eaux du ciel aussi bien qu'aux aurores. Mais, tandis que les formules concernant les relations d'Agni avec les eaux doivent, d'après le sens de la majorité de ces formules, être rapportées, jusqu'à preuve du contraire, à Agni-éclair, dans celles qui concernent les relations d'Agni avec les aurores, c'est, au contraire, l'identification d'Agni au soleil qui a besoin d'être prouvée. Tel sera l'esprit dans lequel nous classerons les textes. Telle sera aussi la raison du partage très inégal que nous en devrons faire entre les différents points qui sont à établir.

Les rapports de l'aurore avec le feu de l'autel seront, en raison du grand nombre de formules qui les concernent, étudiés les premiers.

Comme le soleil, le feu du sacrifice brille à l'aurore, I, 124, 1; 157, 1; VII, 10, 2. Les formules où se trouvent rapprochés les deux phénomènes lumineux qui se produisent simultanément dans le ciel et sur l'autel sont très nombreuses, I, 124, 11; II, 28, 2; III, 5, 2; 15, 2; IV, 39, 3; 45, 5; V, 3, 8; VII,

67, 2; X, 6, 3; 122, 7, etc. Agni, brillant « au commencement des aurores », VII, 8, 1; 9, 3; X, 45, 5, reçoit l'épithète *usharbudh* « qui s'éveille à l'aurore », IV, 6, 8. Nombreuses sont les aurores en compagnie desquelles il a brillé ainsi, III, 6, 7. Car il brillait déjà avec les aurores anciennes, I, 44, 10, et il continue de briller au commencement de chaque aurore, X, 8, 4. Plusieurs textes insistent sur la correspondance des deux phénomènes, en montrant Agni qui brille, IV, 13, 1; 14, 1; V, 28, 1, qui s'éveille, III, 5, 1, « en face » de l'aurore ou des aurores. Au vers V, 1, 1, l'aurore en face de laquelle Agni s'éveille est comparée à une vache qui arrive. Avec ce texte, nous sortons déjà de la poésie pure pour prendre pied sur le domaine de la mythologie. Faisons-y quelques pas. Nous trouverons l'idée d'une union du feu de l'autel avec l'aurore, cf. I, 44, 2, suggérée par la comparaison d'Agni avec l'amant de l'aurore, I, 69, 1 et 9; VII, 10, 1, c'est-à-dire avec le soleil. Nous verrons ensuite l'Agni qui brille « nuit et jour » appelé lui-même le « bien-aimé » des grandes aurores, VIII, 19, 31. Il devra alors nous sembler naturel d'identifier au feu de l'autel le dieu qui « désire » l'aurore, cf. III, 61, 6, et qu'elle vient trouver, fidèle au rendez-vous, jeune fille souriante et le sein découvert, I, 123, 9-10, cf. I, 124, 7.

D'autre part, comme c'est sur l'aurore que le prêtre se règle pour allumer ou pour attiser le feu de l'autel, on a pu dire que l'aurore fait allumer le feu, I, 113, 9, cf. VII, 77, 1, qu'elle fait briller le feu, VII, 80, 2. On dit aussi qu'Agni brille de l'éclat de l'aurore, VI, 15, 5, ou, ce qui revient au même, qu'il se revêt des aurores, VI, 3, 6. De là à dire que les aurores ont engendré Agni, en même temps que le soleil et le sacrifice, VII, 78, 3, cf. 80, 2, il n'y avait qu'un pas. Nous lisons aussi au vers III, 17, 3 qu'Agni a « trois naissances de l'aurore ». L'une de ces naissances doit être sa naissance comme feu de l'autel. Concluons de là que dans le vers V, 75, 9, « l'aurore a eu un veau [1] brillant; le feu a été fait en son temps », il y a d'assez bonnes raisons d'identifier le veau de l'aurore avec le feu qui s'allume.

Mais ce n'est pas l'aurore seule qui est le plus souvent

1. Je considère *ruçat-paçu* comme un synonyme de *ruçad-vatsâ*, autre épithète de l'Aurore, I, 113, 2. Dans ce dernier passage, il est à peu près impossible de décider si le veau de l'Aurore est le feu de l'autel ou le soleil. Voir plus haut, p. 2.

appelée la mère du feu de l'autel. Le feu terrestre brille même la nuit, IV, 11, 1 ; V, 7, 4 ; VII, 15, 8. Aussi dit-on qu'il est accru, c'est-à-dire nourri par les nuits, I, 70, 7. Il brille, VIII, 19, 31, il est beau, IV, 10, 5, la nuit et le jour. D'autre part, allumé, ou attisé pour le sacrifice à l'approche de la nuit de même qu'à l'aurore, IV, 12, 2; VII, 3, 5, cf. I, 144, 4, il est célébré aux mêmes heures, II, 8, 3 ; IV, 2, 8; aux mêmes heures, la cuiller s'approche de lui, VII, 1, 6. En un mot, le sacrifice du soir est réglé sur la tombée de la nuit, comme celui du matin l'est sur le lever de l'aurore. On comprend donc que les nuits aient été comparées, en même temps que les aurores, à des vaches qui mugissent après Agni comme après leur veau, II, 2, 2 Le couple de la nuit et de l'aurore, comparé ailleurs encore à une vache bonne laitière, VII, 2, 6, allaite un petit unique, I, 96, 5, et ce petit n'est autre que le feu de l'autel, que le vers V, 1, 4, nous montre enfanté par « les deux aurores de couleur différente », cf. III, 15, 3, c'est-à-dire toujours par l'aurore et la nuit. C'est encore la même idée qui est exprimée dans cette dernière formule, I, 95, 1 : « Les deux femelles de couleur différente marchent droit à leur but ; elles allaitent le veau l'une après l'autre. »

Revenons à l'aurore seule. Mère du feu de l'autel, elle a pu être aussi considérée comme sa fille en raison de l'action attribuée au sacrifice sur les phénomènes célestes. D'après les vers I, 124, 1 ; IV, 2, 19 ; 3, 11 ; X, 11, 3, c'est à la naissance d'Agni que les aurores paraissent. Les aurores, en effet, obéissent au sacrifice, VII, 41, 6, cf. IV, 1, 13-20. On dit donc qu'Agni a fait briller les aurores, II, 2, 7 ; V, 76, 1. Au vers VII, 79, 4, l taureau dont le mugissement a fait naître l'aurore est probablement le feu dans lequel les ancêtres ont offert leur sacrifice, cf. IV, 1, 13-20. Enfin, au vers VI, 12, 4, le feu du sacrifice est décidément considéré comme le père de l'aurore (cf. encore III, 1, 12).

Mais si Agni, dans les formules qui concernent ses rapports avec l'aurore, est le plus souvent conçu comme feu du sacrifice terrestre, on ne peut douter pourtant qu'il y représente aussi quelquefois le soleil.

L'épithète *indravantah* « compagnons d'Indra », donnée aux feux qui s'éveillent au lever de l'aurore, X, 35, 1, peut déjà suggérer l'idée de feux célestes, d'une troupe divine plus ou moins complètement identifiée avec les rayons du soleil.

Au vers 1 de l'hymne X, 1, le « grand » feu qui se dresse au commencement des aurores, qui, sortant de l'obscurité, « est arrivé » plein d'éclat, et qui, dès sa naissance, a « rempli toutes les demeures », peut avec assez de vraisemblance être pris pour le feu du soleil, surtout si l'on rapproche de ce vers les suivants, et particulièrement le vers 3 où est mentionné le « troisième » séjour d'Agni. Quoi qu'il en soit, Agni a « trois vies » et « trois naissances de l'aurore », III, 17, 3, ce qui permet de l'appeler le Vaiçvânara, ou le feu « universel »[1] des aurores, VII, 5, 5. L'une de ces naissances doit être sa naissance sous la forme du soleil. Enfin, au vers 1 de l'hymne VII, 9, à Agni, « L'amant des aurores s'est éveillé, sortant de leur sein », l'Agni-Soleil nous apparaît à la fois comme le fils et comme l'amant des aurores. Un autre genre d'inceste fait l'objet du vers 3 de l'hymne X, 3, adressé pareillement à Agni : « Il est venu, propice, avec celle qui est propice; l'amant suit sa sœur par derrière; Agni, répandant une clarté brillante, a, par son éclat resplendissant, triomphé de la nuit. » C'est bien là, en d'autres termes, le soleil poursuivant l'aurore comme un homme poursuit une femme, I, 115, 2. Voilà donc déjà l'Agni-Soleil fils, amant et frère de l'Aurore. Ce n'est pas tout, et le vers 2 du même hymne X, 3 « ... Il a triomphé de la noire, engendrant la jeune femme qui est fille du père sublime », nous apprend que l'Aurore, fille du ciel, a été considérée aussi comme la fille d'Agni-Soleil. Ailleurs encore, dans l'hymne X, 88, où Agni Vaiçvânara est clairement identifié au soleil, nous voyons au vers 12 que c'est ce feu qui a « étendu », c'est-à-dire fait apparaître les aurores brillantes.

§ IV. — AGNI ET LES EAUX

Le séjour de l'Agni céleste dans les eaux est un des points les plus importants et les mieux établis de la mythologie védique. Au vers V, 85, 2, dans une énumération des œuvres de Varuna, nous lisons que ce dieu a mis l'intelligence dans le cœur, le soleil dans le ciel, le Soma sur la montagne, et « Agni dans les eaux », cf. VII, 49, 4; X, 9, 6. Agni dans les eaux est comparé à un « flamant », ou, si c'est trop pré-

1. Voir plus bas, chapitre V, section III.

ciser pour la période védique le sens du mot *hamsa*, à un oiseau aquatique quelconque, I, 65, 9. Sans doute le feu que les mortels portent sur l'autel est un « taureau qui ne nage pas », et qui « ne pénètre pas dans les eaux », X, 4, 5. Mais celui qui est déposé « sur la peau supérieure », c'est-à-dire le feu céleste, est un « animal aquatique », I, 145, 5. C'est dans le séjour des eaux, où il pénètre aussi bien que dans les plantes, X, 51, 3, que les Bh*r*igus l'ont honoré avant de le communiquer aux hommes, II, 4, 2. Dans ces eaux, Agni est caché, X, 32, 6, pareil à un animal égaré, X, 46, 2, cf. 3. La mer, la mer céleste bien entendu, où il est enveloppé, comme il l'est dans toutes les rivières, VIII, 39, 8, qui représentent également les nuées, est son vêtement, VIII, 91, 4-6. L'image du vers X, 51, 1, est plus significative. Nous y voyons Agni au milieu des eaux enfermé dans l'enveloppe de l'embryon. On dit aussi qu'Agni se revêt de « la vie des eaux », III, 1, 5, qu'il a été engendré dans les eaux, I, 151, 1, qu'il croît dans le sein des eaux, X, 8, 1. Enfin le vers X, 91, 6, porte expressément qu'Agni a été enfanté par les eaux « mères » aussi bien que par les plantes. Dans l'hymne X, 121, les eaux qui enfantent Agni (vers 7) sont considérées comme le principe de toutes choses.

Agni est donc le « fœtus des eaux », VII, 9, 3, comme des morceaux de bois, I, 70, 3, cf. II, 1, 1. C'est le fœtus des eaux, cet Agni qui a été déposé chez les races humaines, III, 5, 3 : son séjour est dans les eaux; il descend dans les plantes, et renaît dans cette matrice, VIII, 43, 9. C'est ainsi que la pièce de bois engendre celui qui est le fœtus des eaux, III, 1, 13, cf. 12. L'Agni appelé « fils de la montagne », X, 20, 7, cf. VI, 48, 5, est encore le feu qui sort de la nuée. Aux vers X, 45, 1-3, la forme aquatique d'Agni est appelée sa troisième forme, par opposition à sa naissance dans le ciel (où il a pour mère le ciel même ou l'aurore) et à sa naissance sur l'autel. Nous avons déjà eu l'occasion de citer ce passage, aussi bien que ceux où il est dit qu'Agni a été enfanté par le ciel et la terre et par les eaux, X, 2, 7; 46, 9, ou seulement par le ciel et par les eaux, VIII, 43, 28.

L'idée que le feu est né des eaux de la nuée a d'ailleurs été fixée dans la formule *Apâm Napât* « le fils des eaux », qui est devenue une appellation consacrée d'Agni, et de plus, il est permis de le dire, un personnage divin que les poètes identifient, non seulement avec Agni lui-même, mais,

comme nous le verrons, avec le feu liquide, c'est-à-dire avec Soma [1], et aussi avec le dieu Savit*ri*, I, 22, 6; X, 149 2 [2], ou qui est invoqué avec les dieux, VII, 34, 15, et dan différentes énumérations de personnes divines, VI, 52, 14 X, 92, 13, particulièrement avec Savit*ri*, II, 31, 6; VI, 50 13, avec Aja Ekapâd, II, 31, 6; VII, 35, 13, avec Ah Budhnya [3], I, 186, 5; II, 31, 6; VII, 35, 13, cf. VII, 34 15 et 16. On donne à Apâ*m* Napât des chevaux rapides I, 186, 5. Il reçoit, par un véritable pléonasme, la qualification de *nâdya* « habitant » ou « fils des rivières », II, 35 1, et il ne diffère probablement pas de *Miho Napât*, le fils du nuage, I, 37, 11, bien que celui-ci ait été, par un phénomène mythologique que nous étudierons en temps et lieu, assimilé à un démon, V, 32, 4. Deux hymnes entiers, II, 35 et X, 30, sont adressés à Apâ*m* Napât. Il y est célébré en termes magnifiques. C'est lui qui a engendré tous les êtres, II, 35, 2, qui sont comme ses branches, II, 35, 8. Quoique ne différant pas essentiellement d'Agni dont il reçoit le nom au dernier vers de l'hymne II, 35, et qui reçoit lui-même le nom d'Apâ*m* Napât au vers III, 9, 1 et au vers I, 143, 1, dans ce dernier avec le titre exprès de sacrificateur établi sur la terre; quoique identique sous ses deux formes, dont l'une est terrestre et l'autre céleste, II, 35, 6, le « Fils des eaux » n'en est pas moins, en cette qualité, opposé à l'Agni terrestre. Comme il est dit au vers II, 35, 13, Apâ*m* Napât opère ici-bas « par le corps d'un autre », c'est-à-dire par le feu de l'autel, avec lequel il forme un couple, VI, 13, 3, cf. I, 122, 4 (?) et VIII, 91, 7. C'est le prêtre céleste Trita [4] qui le loue pendant que le poète chante le fœtus « du mâle terrestre », c'est-à-dire apparemment de l'Ara*n*i mâle, V, 41, 10. Sa forme croît dans le mystère tandis que celui qu'allument les jeunes filles, c'est-à-dire les doigts, a pour nourriture le beurre, II, 35, 11.

Bien que le feu soit souvent conçu comme « allumé » dans le séjour des eaux, III, 25, 5, de la même manière que sur la terre [5], on dit cependant d'Apâ*m* Napât qu'il brille « sans combusti-

1. Voir plus bas, p. 36.
2. Voir III, p. 39.
3. Sur ces deux derniers personnages, voir III, p. 20 et 24.
4. Voir plus bas, partie II.
5. Remarquez, dans le passage cité, la qualification de fils « de la force », donnée à Agni. Cf. plus haut, p. 12, Agni engendré par les dix doigts dans les mères ou trouvé par les sœurs dans les eaux

ble » dans les eaux, II, 35, 4; X, 30, 4. Ce séjour où il brille sans tache est le séjour suprême, II, 35, 14, et il s'y revêt de l'éclair, ou plutôt de la splendeur (*vidyut*) de l'éclair, II, 35, 9 : car il est l'éclair même.

Le fils « des eaux » paraît être, au vers II, 35, 7, nourri par une vache unique. Cette vache peut représenter la nuée. Mais, au vers II, 35, 5, ce sont « trois » femmes divines qui lui donnent sa nourriture. Ce vers, sur lequel nous reviendrons, paraît bien impliquer une triple forme de cet Apâm Napât que nous avons déjà rencontré avec une double forme, et les trois femmes ne peuvent être que trois mères différentes qui lui sont attribuées, comme à Agni, dans les trois mondes.

Ordinairement, ce sont, comme il est naturel, les eaux qui nourrissent le « fils des eaux ». Elles lui apportent le beurre, II, 35, 14, et l'enveloppent de vêtements, *ibid.*, qui ne sont autres que le beurre même, ce vêtement dont il se revêt dans les eaux, II, 35, 4. Elles le portent lui-même, et, selon une formule que nous retrouverons plus d'une fois appliquée aux mères d'Agni, elles sont couchées, quand il se dresse sur leur sein, revêtu de l'éclair, II, 35, 9. Les mères qu'il tette, c'est-à-dire toujours les eaux, sont aussi celles qui ont enfanté « les premières »[1].

Mais Apâm Napât n'est pas seulement le « fils » des eaux. Aux vers II, 35, 3-4, les eaux qui environnent le « fils des eaux », ces rivières assimilées d'abord à des vaches, puisqu'elles remplissent une « étable », sont aussi représentées comme des jeunes femmes entourant un jeune homme. La même image se retrouve au vers X, 30, 6, où elle se précise dans le sens d'une union sexuelle. Enfin l'inceste est formellement indiqué au vers II, 35, 13 : « Il est le mâle qui a engendré en elles un fœtus ; il est le petit qui les tette et qu'elles lèchent. »

Dans l'hymne III, 7, les vaches « séjournant dans le ciel » qui servent de « cavales » à Agni (vers 2, 3, 4), deviennent ses épouses quand il est lui-même considéré comme un cheval (vers 9). Or ces « cavales » représentent les eaux, puisqu'il est dit au vers 3 qu'Agni, qui apparaît en beaucoup de lieux, les écarte quand il se nourrit de broussailles[2], c'est-à-dire quand il prend la forme du feu terrestre. Elles rappellent d'ailleurs les mères d'Apâm Napât, qui, elles aussi, le portent,

1. Cf. plus haut, p. 17, les eaux, principe de toutes choses.
2. Littéralement. « les écarte de sa nourriture de broussailles ».

« *vahantîh* », II, 35, 9, et elles ne diffèrent vraisemblablement pas des cavales qui au vers III, 1, 4, paraissent être considérées comme les mères d'Agni.

Agni est aussi le « frère des rivières », I, 65, 7.

Enfin, Agni, si souvent appelé le fils des eaux, a lui-même « engendré » les eaux, I, 96, 2.

La question des rapports du feu du sacrifice avec les eaux célestes est plus délicate à traiter que celle de ses rapports avec l'aurore. Ici une confusion de la forme céleste et de la forme terrestre du feu est plus souvent à craindre. Est-ce le feu du sacrifice ou l'éclair, qui, d'après le vers V, 14, 4, a conquis les eaux? Lors même que la chute des eaux de la pluie semble déterminée par un sacrifice, X, 12, 3, cf. IV, 3, 12, n'avons-nous pas à nous demander encore si ce sacrifice ne peut pas être un sacrifice céleste? Il est vrai que le sacrifice céleste étant en réalité l'image, et non, comme le veulent les *R*ishis, le type du sacrifice terrestre, c'est toujours en dernière analyse à celui-ci que l'action dont il s'agit devrait être rapportée. D'ailleurs il est des morceaux comme l'hymne, déjà plusieurs fois cité [1], de Devâpi, où une pareille action sur les eaux est attribuée à un feu qui ne peut être que celui d'un sacrifice terrestre, X, 98, 12. De quelque façon qu'il faille entendre, au vers III, 22, 3, la marche d'Agni dans la direction des eaux, il ne saurait y avoir de doute sur l'interprétation de cet autre passage, III, 9, 2 : « Lorsque *te régalant* (*kâyamânah*) du bois, tu es allé vers les eaux tes mères, tu ne dois pas, ô Agni, oublier le retour : car (autrefois déjà), étant éloigné de nous, tu es venu ici ». On voit là très bien que le feu qui dévore le bois, c'est-à-dire le feu terrestre, remonte au ciel [2] vers les eaux ses mères, pour redescendre encore sur la terre (cf. VIII, 43, 7 ; X, 8, 5 ; 46, 1). De leur côté, les eaux ne doivent pas abandonner leur fils descendu sur la terre. Je crois donc qu'au vers I, 186, 5, le « petit » pour lequel se gonfle la mer (ou la rivière) céleste, et avec lequel les prêtres espèrent mettre en mouvement Apâ*m* Napât, n'est autre que la forme terrestre de cet Apâ*m* Napât, que nous avons vue plus d'une fois opposée à sa forme céleste, et qui ressentirait ici elle-même les effets de la tendresse des eaux pour leur fils [3].

1. I, p. 135, 254, 303.
2. Voir sur le retour d'Agni au ciel, I, p. 70 et suivantes.
3. Cf. plus bas, les rapports de la « mère », non autrement désignée.

C'est encore le feu du sacrifice, d'un sacrifice offert aux Açvins, qui reçoit à la fois le nom d' « amant des eaux » et celui de « père de la cruche[1] » qu'il faut évidemment entendre dans le sens de père de la nuée, et par conséquent des eaux qu'elle renferme, I, 46, 4.

SECTION IV

SOMA ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

§ Ier. — SOMA ET LE CIEL ET LA TERRE

Comme Agni, Soma est fils du ciel et de la terre, IX, 75, 4 ; 85, 12, cf. 70, 5 et 6. Pour lui, comme pour Agni, cette formule peut s'entendre en différents sens. Se clarifiant entre les deux mondes, IX, 86, 13, cf. 70, 5, il est porté par eux comme un fœtus est porté par sa mère, III, 46, 5. Le singulier employé dans la comparaison montre qu'il ne s'agit là que d'une seule naissance de Soma, considéré sans doute sous sa forme céleste. Le Soma, remplissant comme Agni les deux mondes, IX, 41, 5 ; 97, 38, a pu passer, comme lui, pour leur fils, parce qu'ils le contiennent. Le ciel et la terre, ces deux pierres entre lesquelles Indra allume le feu, II, 12, 3, ont pu être aussi considérés comme les deux pierres d'un pressoir céleste. Ainsi que nous l'avons remarqué déjà[2], le duel du mot *oni*, qui désigne deux ustensiles employés dans la préparation du breuvage sacré, a été appliqué au ciel et à la terre, et il est possible que le titre de fils des deux *oni*, donné à Soma, IX, 101, 14, doive être entendu en ce dernier sens. D'autre part, on conçoit très bien que, pour Soma comme pour Agni, le titre de fils du ciel et de la terre ait pu s'entendre d'une double naissance, sur la terre et dans le ciel.

Soma d'ailleurs ne remplit pas seulement le ciel et la terre : il les dépasse, IX, 86, 29. Porté par eux, il les porte aussi lui-

avec la forme céleste et la forme terrestre d'Agni, ou plus généralement, du mâle, section VI, § 6.

1. Sens classique du mot. L'identification de *kuta* à *krita* n'est qu'une hypothèse du Nirukta.

2. Voir I, p. 181.

même, X, 31, 8; il les a étayés en les séparant l'un de l'autre, VI, 44, 24 ; IX, 101, 15 ; il est lui-même leur étai, IX, 87, 2, l'étai du ciel, IX, 2, 5; 26, 2; il soutient les deux *oni*, IX, 65, 11, il fait tenir en place les deux mondes, IX, 97, 27. Il fait briller les deux mondes, IX, 101, 7, ses parents, IX, 75, 4 ; 85, 12 ; il fait briller ses parents en naissant, et ils naissent alors eux-mêmes, IX, 9, 3. Nous touchons au paradoxe final. Soma a « fait » le ciel, IX, 77, 5, les six mondes [1], et particulièrement la terre et le ciel, VI, 47, 3 et 4. Il est le père des deux mondes, IX, 90, 1, cf. 98, 8, le père du ciel et le père de la terre, IX, 96, 5.

On dit aussi de Soma qu'il fait gonfler de lait les deux mondes, IX, 68, 3, comme l'éclair fait gonfler les nuages, IX, 76, 3. Ces formules font songer à celle qui fait du ciel et de la terre deux épouses d'Agni.

§ II. — SOMA ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES DU CULTE AUTRES QUE LES EAUX

Sur la terre, Soma naît, non pas il est vrai de toutes les plantes, comme Agni, mais cependant d'une certaine plante, IX, 55, 2. D'autre part les pierres du pressoir sont décrites, tout le long de l'hymne I, 28, comme un couple qui engendre Soma, et remplissent ainsi dans la production du breuvage sacré une fonction analogue à celle qui, dans la production du feu, est assignée aux Aranis.

Les mains, IX, 64, 5; 110, 5, ou selon l'expression la plus ordinaire, les doigts occupés à l'acte du sacrifice, jouent un rôle particulièrement important dans les formules relatives au breuvage. Les dix sœurs saisissent Soma, IX, 1, 7, les dix femmes, IX, 68, 7, qui ont le même séjour, IX, 72, 2, le purifient, le nettoient, cf. IX, 8, 4 ; 15, 8; 46, 6. Ces deux formules se complètent aux vers IX, 14, 7; 91, 1 (cf. 28, 4; 97, 57), et IX, 6, 5; 85, 7, par la comparaison de Soma à un cheval, nettoyé, étrillé, dans les deux derniers, et dans les précédents, saisi, poussé par les dix doigts ou les dix sœurs. La même comparaison est impliquée par l'assimilation des doigts à dix rênes, IX, 97, 23. Nous voyons encore les doigts, les deux fois cinq sœurs, IX, 98, 6, faire baigner

1. Voir le chapitre V.

Soma dans les eaux, *ibid.*, ou l'y « traire », IX, 80, 4 et 5. Mais il ne semble pas que ces dix sœurs aient été considérées comme ses mères, et ce sont probablement elles qui sont appelées au vers IX, 66, 9, les « vierges » qui le purifient. Remarquons pourtant qu'une figure très usitée, comme nous le verrons, pour différentes mères de Soma, celle d'un vêtement qui l'enveloppe, est au vers IX, 97, 12, également appliquée aux doigts.

L'une des opérations essentielles dont l'ensemble constitue la préparation du breuvage sacré est le mélange du jus de la plante avec le lait caillé. Ce mélange est pour l'offrande du Soma (qu'il complète) l'équivalent de la cuisson pour les autres offrandes. Aussi dit-on que le Soma est cuit par le lait caillé, IX, 11, 6, d'où l'épithète *dadhy-âçir* qui lui est donnée, IX, 22, 3 et *passim*[1]. C'est sans doute le même produit qui est désigné ailleurs par un terme que d'ordinaire nous traduisons « beurre ». On dit par exemple à Soma : « Descends dans les baquets pleins de beurre », IX, 96, 13. La confusion des termes, dans les passages où ils désignent un produit des vaches réelles, peut s'expliquer par l'emploi indifférent des mêmes termes dans celles où ils désignent les produits des vaches mythiques, surtout si l'on ne perd pas de vue le système général d'assimilation des rites aux phénomènes célestes. On dit aussi, par une figure déjà signalée comme étant d'une application très fréquente, que Soma « se revêt » de beurre, IX, 82, 2. Quelquefois le terme de « vaches » figure dans la formule avec celui de « lait », comme au vers IX, 62, 5, qui peut d'ailleurs servir de commentaire à la figure bizarre de la cuisson : « Les vaches rendent le Soma agréable (*proprement* l'adoucissent) avec leur lait. » Une pareille formule pourrait s'entendre de vaches réelles. Mais dans l'immense majorité des cas c'est le lait lui même qui est désigné par le terme de « vaches ». Ce point ne sera contesté par personne. Il est si bien établi que la plupart des interprètes ont cru pouvoir, à tort selon moi[2], substituer purement et simplement dans leurs traductions le mot « lait » au mot « vaches ». Ces vaches sont d'ailleurs tour à tour les mères et les épouses de Soma, et les formules où elles figu-

1. Voir mes « Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig Veda » dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 128. Tirage à part, p. 33.
2. Voir l'article précédemment cité, p. 125 et suivantes.

rent sont au nombre des plus curieuses que nous ayons à étudier dans ce chapitre. Seulement, comme le même terme peut désigner aussi toutes les autres mères ou épouses de Soma, nous devons renvoyer l'examen de ces formules à la section suivante.

Nous savons que Soma a été considéré comme l'inspirateur de la prière. C'est peut-être en ce sens qu'il faut entendre les formules d'après lesquelles Soma précède la parole, IX, 7, 3; 62, 25 et 26 ; 86, 12 ; 106, 10. Elles seraient équivalentes à celle du vers IX, 103, 4, qui fait de Soma le conducteur des prières. Nous lisons ailleurs que Soma « engendre » la parole, IX, 86, 33 ; 106, 12, les chants, IX, 25, 5, la prière, IX, 107, 18, les prières, IX, 95, 1. Enfin, il est au vers IX, 96, 5, formellement appelé le « père » des prières, et la même qualification lui est donnée encore au vers IX, 76, 4, où elle est accompagnée en quelque sorte de son commentaire dans cette expression : « Il a fait mugir la prière. »

Mais ce père des prières est, à un autre point de vue, leur époux. Pour comprendre cette transformation des rapports mythiques conçus entre la prière et le breuvage du sacrifice, il faut se rappeler d'abord que celui-ci doit être toujours accompagné de celle-là. Nous ne relèverons pas ici tous les passages où, comme aux vers VII, 35, 7 ; IX, 85, 7 ; 94, 1, ces deux éléments du culte sont simplement nommés ensemble. Nous n'insisterons pas non plus sur ceux qui nous montrent Soma acclamé par les prières, IX, 68, 8 ; 86, 17 ; 104, 4, par les sept[1] prières, IX, 103, 3. Une expression telle que « l'éloquence accompagnée du Soma » X, 113, 8, et les passages qui ébauchent l'idée d'un couple dans la formule « ces deux choses, le Soma et la prière », VIII, 50, 1, cf. X, 32, 1, sont déjà plus significatifs. Mais le texte décisif est celui-ci : « Le Soma n'enivre pas Indra, quand il n'est pas exprimé ; même exprimés, les Somas n'enivrent pas Indra quand ils ne sont pas accompagnés de la prière », VII, 26, 1, cf. 2. On comprendra maintenant aisément que le Soma ait été considéré comme l'époux de la prière. Dans la formule *vâcas patih*, IX, 26, 4 ; 101, 5, cf. 75, 2 et 99, 6, le mot *pati* peut avoir le sens de maître aussi bien que d'époux. Mais la qualification de « mâle des prières », IX, 86, 19, n'est susceptible que d'une seule interprétation.

1. Voir plus bas, chap. V, sect. III.

L'union de Soma avec la prière, IX, 71, 8[1], a donc été considérée comme une union sexuelle qui paraît exprimée au vers IX, 69, 1 par le verbe *upa pricyate*, cf. V, 47, 6; VI, 26, 8. Une allusion à la même idée est peut-être contenue dans ce passage : « Les prières... s'approchent volontiers de Soma qui les accueille volontiers », IX, 95, 3. En tout cas le vers VI, 47, 3, d'après lequel Soma « éveille » la prière qui s'éveille « volontiers », semble, comme je l'ai montré ailleurs[2], impliquer l'assimilation de Soma à un époux ou à un amant. Il est vrai que dans le même vers, cette expression : « Il excite la parole », rappelle celles qui nous ont paru expliquer la conception de Soma comme père de la prière. Mais l'idée vague d'un inceste du père et de la fille ne serait pas plus étrange dans ce passage que ne l'est l'idée, formellement exprimée, d'un inceste du fils avec ses mères, dans les vers IX, 19, 4 et 5. Car ces vers, en même temps qu'ils confirment d'une façon définitive l'assimilation à une union sexuelle des rapports conçus entre Soma et les prières, nous révèlent une troisième conception des mêmes rapports, qui est juste l'inverse de la première que nous ayons examinée. Je les traduis intégralement : « Les prières mères ont mugi sur le sperme du taureau, du veau qui est leur fils. — Elles désirent le mâle : va-t-il, en coulant, déposer un fœtus dans le sein de celles qui donnent un lait pur ? »

Cette dernière conception, qui fait des prières les mères de Soma, est très familière aux poètes védiques. Elle peut s'expliquer directement[3] par cette idée que la récitation des prières, aussi bien que le mélange du lait caillé, est nécessaire pour compléter l'offrande du breuvage. Nous y sommes donc en quelque sorte préparés par les passages qui nous montrent Soma purifié par la prière, IX, 113, 5, par les prières, IX, 96, 15, ou, selon une figure que nous avons déjà rencontrée à propos des doigts, étrillé par les prières comme un cheval, I, 135, 5, par les sept prières, IX, 15, 8, cf. IX, 17, 7 ; 63, 20. Il est dit dans le même ordre d'idées que les prêtres font briller Soma au moyen des prières, IX, 40, 1, que les chants eux-mêmes le font briller, IX, 43, 2,

1. Dans ce passage, *Samnasate* pourrait s'entendre de la réunion du petit à sa mère, cf. VIII, 61, 14, aussi bien que d'une union sexuelle, cf. II, 16, 8.

2. Article cité p. 104.

3. On peut en rendre compte mieux encore indirectement par l'assimilation des prières aux mères célestes de Soma.

cf. 2, 7, qu'il en est orné, IX, 43, 3 ; 105, 2, qu'on l'en revêt IX, 43, 1, cf. IX, 86, 46. D'ailleurs au vers IX, 35, 5, le Soma revêtu de chants est en même temps appelé celui « qui excite la parole ». Mais cette conception, la première que nous ayons relevée, n'est pas, pour les poètes védiques, incompatible avec la conception inverse d'après laquelle il est lui-même excité par la parole, et les deux conceptions sont en effet rapprochées au vers IX, 72, 1[1]. Soma est donc excité par la prière, IX, 64, 16, par les prières, IX, 99, 2, cf. 107, 24, par les sept prières, IX, 8, 4, et cette formule destinée, comme les précédentes, à célébrer l'action attribuée aux prières dans la préparation de l'offrande du Soma, peut comme elles, et comme une autre encore qui attribue aux hymnes, IX, 17, 4, et aux chants, I, 91, 11, l'accroissement de Soma (d'où l'épithète *girâvridh*, IX, 26, 6), servir d'explication à la formule, beaucoup plus bardie, d'après laquelle Soma est « fait par la prière », IX, 3, 2, cf. 25, 2 ; 44, 2; 68, 7. Après cette dernière, qui est encore relevée, non seulement par la métaphore du vers IX, 97, 22, où nous voyons la parole « charpenter » le Soma, mais encore par le rapprochement du vers IX, 15, 1, d'après lequel c'est la prière, aussi bien que les doigts, qui fait couler Soma, il n'y a plus qu'un pas à faire. Nous arrivons à la formule « enfanté par le chant » appliquée à Soma, IX, 62, 15, et enfin au titre formel de « mères de Soma » donné, comme nous l'avons vu plus haut, aux prières, IX, 19, 4. Je n'insisterai pas sur l'hymne X, 125, où Soma est compris avec plusieurs autres dieux dans une énumération des fils de la parole sacrée (vers 2). Mais du passage déjà cité, je rapprocherai le vers IX, 61, 14, où les chants qui accroissent Soma sont représentés comme des vaches qui auraient un seul et même veau. Soma est encore « un petit que lèchent les prières », IX, 85, 11; 86, 31, cf. 86, 46. Cette dernière image peut passer pour une dérivation des formules relatives à la purification du Soma par les prières. Dans une de ces formules, du reste, les prières reçoivent expressément le nom de mères, IX, 111, 2[2]. Soma est aussi directement appelé « l'enfant de la parole »,

1. Je sous-entends *tam* avec *hinvate*. En tout cas l'accentuation de ce verbe prouve qu'il commence une proposition, et que par conséquent *irayati* n'est pas un participe. Quant à l'accentuation de *irayâti*, elle s'explique par l'opposition avec *hinvate*.

2. Il faut sans doute lire *marjayase* au lieu de *marjayasi*.

IX, 67, 13. Enfin les vaches qui ont « fait » Soma « au moyen des bouches », IX, 99, 3, sont probablement encore les prières. C'est peut-être la même idée, combinée avec cette autre idée que la mère de Soma est en même temps sa fille, qui peut donner le mot de l'énigme suivante, X, 53, 11 : « Ils ont, dans une pensée secrète, par une parole[1] mystérieuse, mis la femme dans le fœtus et le veau dans la bouche. » La femme dans le fœtus serait la mère naissant de son fils, et le veau dans la bouche, le Soma fils de la prière.

Les prières ont donc été considérées tour à tour, ou même à la fois, en dépit du paradoxe ou de l'inceste, comme les filles, comme les épouses et comme les mères de Soma. Comme mères et comme épouses, elles sont souvent assimilées à des vaches. Les poètes les représentent encore de même dans d'autres passages où la nature de leurs rapports avec Soma n'est pas précisée, IX, 72, 6. Les prières qui mugissent, IX, 66, 11, ne peuvent être aussi que des vaches. Au vers IX, 97, 34, cf. 35, par une curieuse interversion des termes, il est question tour à tour de « vaches » qui « implorent » le vacher, et de « prières » qui s'avancent en « mugissant » vers Soma. Les vaches mugissent après leur veau. Les prières qui mugissent après Soma, IX, 90, 2; 106, 11, comme des vaches, IX 94, 2, ont donc pu être considérées comme ses mères. Au vers IX, 34, 6, c'est Soma, mugissant lui-même, qui fait mugir les chants comme des vaches. Cette formule pourrait aussi s'appliquer au mâle au milieu de ses femelles.

Les éléments femelles du sacrifice correspondent aux éléments femelles des phénomènes célestes, et la prière correspond tout particulièrement à la voix du tonnerre. Les passages où nous voyons Soma « engendrer la parole », étant revêtu des eaux, IX, 78, 1, ou mettre en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX, 62, 25 et 26, cf. IX, 35, 2 et 5, qu'il précède, IX, 62, 25 et 26 ; 86, 12 ; cf. 99, 1 ; 106, 10, semblent bien contenir au moins une allusion au Soma-éclair précédant la voix du tonnerre et répandant les eaux du ciel. De même la mer, IX, 107, 21, au milieu, ou, selon l'expression du vers IX, 12, 6, au « sommet » de laquelle il excite, il met en mouvement la « parole », si elle n'est pas la mer céleste elle-même, en suggère au moins

1. Littéralement « avec une langue ».

l'idée. Le flot de la « rivière » où Soma fait entendre un « hymne », IX, 14, 1, cf. 73, 2, donnerait lieu à une observation analogue. Citons encore le vers IX, 100, 3, où Soma est invité à « répandre » la prière comme le tonnerre répand la pluie. Ailleurs enfin les formules concernant les rapports de Soma avec les prières sont expressément appliquées au Soma céleste.

C'est au moyen de la prière que des sacrificateurs divins mettent en mouvement Soma, quand il se clarifie « dans le ciel », IX, 26, 3 et 4. Il était « orné » de toutes les prières quand il a été apporté du ciel, IX, 86, 24. Le vers 11 de l'hymne IX, 85, à Soma oppose nettement les chants adressés à l'oiseau qui vole dans le ciel et les prières qui « lèchent » celui qui est arrêté sur la terre. On peut comparer à ce passage le vers IX, 71, 1, où Soma, en même temps qu'il prend pour chevelure le nuage, prend aussi pour vêtement la prière « dans les deux cuves », c'est-à-dire dans les deux mondes.

Ailleurs, ce sont trois voix qu'il excite, IX, 97, 34, ou qui s'élèvent d'elles-mêmes pendant qu'il passe sur le tamis, IX, 50, 2. Ces trois paroles sont des vaches qui mugissent, IX, 33, 4, ce sont des mères de la loi qui purifient le fils du ciel. *ibid.* 5. Or, bien qu'il soit facile de rendre compte du nombre trois par des combinaisons de trois stances, comme celles qui abondent dans le recueil du Sâma-Veda, ou par tout autre détail des rites, je ne crois pas qu'il faille trop vite écarter l'idée, naturellement suggérée par tant d'emplois analogues, d'une application possible de ce nombre aux formes de la prière dans les différents mondes.

J'en dirai autant du nombre sept, sauf à renvoyer l'explication de ce nombre au chapitre suivant. On verra là que les sept prières qui purifient, IX, 15, 8, qui mettent en mouvement, IX, 8, 4, cf. 66, 8, qui « font », IX, 9, 4, Soma, sont les prières des *R*ishis, IX, 62, 17 ; 103, 3, ou des sacrificateurs auxquels appartiennent « les sept sœurs », IX, 10, 7, cf. 66, 8, et qui sont, eux aussi, au nombre de sept. Quant à ce nombre lui-même, il a, comme le nombre trois, une valeur mythique que ses applications dans les rites du sacrifice terrestre ne doivent pas faire méconnaître, mais dont on peut dire au contraire qu'elles la présupposent [1].

1. Cf. ce qui a été dit des trois feux, I. p. 23.

Les prières ne sont pas les seules mères du Soma terrestre que la mythologie védique ait introduites dans le ciel. Le Soma descendu sur terre passe pour être né aussi là-haut d'une plante, IX, 61, 10, et il est dit des plantes en général qu'elles sont descendues du ciel, X, 97, 17.

Le mot *kshipah*, qui désigne ordinairement les doigts occupés à la préparation du breuvage sacré, IX, 14, 7; 79, 4, est également employé au vers IX, 86, 27, où il est question de la purification du Soma « sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel ». Il est vrai que ce mot nous a paru avoir proprement le sens de « flèche », et qu'il n'aurait désigné les doigts du sacrificateur qu'en tant qu'ils étaient assimilés aux flèches, c'est-à-dire aux rayons qui distillent la lumière du soleil[1]. Mais le nombre « dix » qui détermine l'application de ce terme aux doigts, IX, 8, 4; 15, 8; 46, 6; 80, 5; 85, 7; 97, 12 et 57, l'accompagne également au vers IX, 61, 7, où le Soma, fils des rivières, qui « brille avec les Adityas », ne peut guère être que le Soma céleste. Il est, je crois, permis de voir au moins une allusion aux doigts, et dans cette formule, et dans d'autres encore, concernant également le Soma céleste, où figure le même nombre. Point de difficulté pour les dix sœurs qui lancent Soma comme un char dans le sein d'Aditi, IX, 71, 5, ni pour les dix qui le purifient en même temps que les sept rivières[2], IX, 92, 4. Les dix Harits[3] qui purifient Soma, IX, 38, 3, ont avec les doigts le même rapport que les dix « flèches », puisqu'elles représentent comme elles les rayons du soleil. Ces cavales ailées qui traînent le Soma-Soleil, IX, 86, 37, cf. 63, 9, comme les doigts mettent en mouvement le Soma du sacrifice, sont en même temps ses nourrices, IX, 86, 37. Au vers IX, 56, 3, les dix jeunes femmes qui ont « appelé » Soma comme un amant, sembleraient plutôt représenter les prières, et celles-ci, en effet, figurent encore au nombre de dix dans un autre passage, IX, 93, 1. Mais je ne puis voir là qu'une confusion des formules relatives aux « sept » prières et de celles qui font allusion aux dix doigts. Les filles[4] du prêtre mythique Vivasvat, qui ont purifié Soma, IX, 14, 5,

1. Voir I, p. 202.
2. Voir ci-après, p. 33.
3. Voir ci-après, p. 30.
4. Cf. les deux filles qui, au vers IX, 9, 1, représentent sans doute les deux mains du sacrificateur.

sont sans doute les mêmes que les « dix » de VIVASVAT, VIII, 61, 8. Ce sont sans doute aussi des doigts que représentent les jeunes femmes (les filles?) du sacrificateur céleste Trita, IX, 32, 2, cf. 34, 4, rapprochées dans l'hymne IX, 38, des dix Harits occupées comme elles à la préparation du Soma (vers 2 et 3), et les « dix actives » qui le purifient parmi les « mères du milieu », c'est-à-dire dans les eaux de l'atmosphère, IX, 70, 4.

§ III. — SOMA ET LES EAUX, SOIT CÉLESTES, SOIT TERRESTRES

Le moment est venu de parler des rapports de Soma avec des femelles qui n'ont pas été, comme les prières, comme la plante, comme les doigts du sacrificateur, transportées de la terre au ciel, mais qui sont au contraire descendues du ciel sur la terre. Je dis « descendues », *matériellement;* car il s'agit des eaux. On va voir que Soma entretient avec les eaux du ciel les mêmes relations qu'Agni. Mais tandis que les eaux terrestres n'ont pu, dans les rites concernant Agni, figurer que par représentation, sous la forme des offrandes et des prières, elles sont réellement employées dans la préparation du Soma. Agni seul mérite d'être appelé, sous sa forme terrestre, un « taureau qui ne nage pas », X, 4, 5. Le Soma, qui est lui-même « une mer[1] », IX, 2, 5; 64, 8; 86, 29, ce *feu liquide*, comme nous avons cru pouvoir l'appeler[2], peut s'unir à l'élément liquide femelle, c'est-à-dire aux eaux, IX, 12, 3, sur terre comme au ciel. En fait, les tiges de la plante d'où on extrait le Soma sont mouillées avant le pressurage, et le jus, ainsi déjà mêlé d'eau, coule dans des vases renfermant encore de l'eau.

Les doubles rapports de Soma avec les eaux, dans le ciel et sur la terre, rendent naturellement équivoques certaines formules qui peuvent s'appliquer à peu près indifféremment aux eaux terrestres ou aux eaux célestes. De celles-ci, comme de celles-là, on a pu dire que Soma y nage, IX, 106, 8, qu'il s'en revêt, IX, 107, 4, et même qu'il s'y purifie, IX, 2, 5; 24, 1; 65, 26, ou qu'il est purifié par elles, IX, 109, 17, qu'il se clarifie dans leur sein, IX, 109, 13.

1. Au vers III, 12, 1, il paraît être appelé un « nuage ».
2. Voir I, p. 168.

Il est vrai que dans un grand nombre de formules concernant les rapports de Soma avec les eaux, certains détails ne permettent pas de douter qu'il s'agisse d'un sacrifice. La plante, les pierres du pressoir, le tamis, les cuves, les dieux auxquels l'offrande est destinée, le sacrificateur qui la prépare, les mains de ce sacrificateur et ses prières, sont mentionnés expressément dans une foule de passages qui nous montrent le Soma mêlé aux eaux, IX, 65, 6; 74,9, pressé, IX, 62, 4 et 5; 79,4, poussé, IX,30,5, conduit, IX,96,24, coulant, IX,97,48, pénétrant, IX,3,6, dans les eaux, allant s'unir aux eaux, IX,97,45, qui viennent elles-mêmes vers lui, IX,82,3, purifié par les eaux, IX,68,9, ou dans les eaux, IX,20,6; 71,3, se revêtant des eaux, IX, 86, 40; 96, 13; 107, 18 et 26; 109, 21. Mais nous ne devons pas oublier que le Soma est préparé dans le ciel par des sacrificateurs divins de la même manière que sur la terre. Sans doute, il est naturel d'appliquer au Soma terrestre toutes les formules relatives au pressurage et à la clarification du breuvage sacré qui ne renferment aucune indication contraire, et cette application est seule possible dans certains passages où les sacrificateurs qui pressent, qui purifient Soma dans les eaux, qui le revêtent des eaux, sont expressément appelés des mortels, IX,91,2, ou reçoivent les ordres de celui qui parle, IX, 16, 3, ou parlent eux-mêmes, IX,107,2, cf. 16,2, ou encore quand les Somas pressés dans les eaux sont présentés aux dieux par celui qui parle, I,135,6. Mais dans d'autres passages qui paraissent décrire le sacrifice primitif, IX, 96, 10, cf. 11, ou qui nomment des sacrificateurs mythiques, tels que Dadhanvan[1], IX,107,1, les Âyus, IX,86,25, et surtout dans celui qui donne aux sacrificateurs[2] l'épithète *adabdhâh* « infaillibles », IX, 97,57, qui paraît désigner des prêtres divins, les eaux dans lesquelles Soma est pressé, purifié, dans le sein desquelles il est poussé, dont il est « oint », sont vraisemblablement les eaux célestes. Le vers IX, 96, 10, ajoute d'ailleurs qu'il a été « trait », non pas « avec les pierres », mais « dans la pierre » ou « la montagne », ce qui ne peut guère être rapporté qu'au

1. Le même que *Dadhyanc*. Sur celui-ci, voir le chapitre de la troisième partie consacrée aux Açvins. Le vers suivant, IX, 107, 2, paraît opposer le sacrifice actuel, *nûnam*, à celui de Dadhanvan.

2. Ce sont bien des sacrificateurs. Le verbe *rihanti* « ils lèchent » ne signifie pas qu'ils « boivent », mais bien qu'ils « caressent » Soma avec des prières, cf. X, 123, 1, avec des chants dont il est, en effet, question au second pâda.

nuage. Dans les formules telles que celles des vers III,35,8, et VI, 40,2, d'après lesquelles le Soma est envoyé à Indra, ou distillé pour lui, par les hommes, les montagnes (ou la montagne) et les eaux, il est permis de croire que, par ces eaux, le poète n'entend pas seulement les eaux du sacrifice terrestre.

Même dans les passages concernant le sacrifice terrestre et actuel, il peut être fait directement allusion aux rapports de Soma avec les eaux célestes. Au vers IX,108, 7, le Soma[1] que les prêtres sont invités à faire couler reçoit, en même temps que l'épithète *udaprut* « nageant dans l'eau », celle de *vanakraksha* « mugissant dans la cuve », d'une part, mais aussi celle de *rajastur* « traversant l'atmosphère », de l'autre.

Le nom de « grandes eaux » donné aux eaux dans lesquelles Soma s'enfonce, IX,7,2; 99,7, ou désigne les eaux célestes, ou du moins n'est donné aux eaux terrestres que par allusion à ces eaux du ciel auxquelles elles sont identiques par leur origine comme par leur nature, et qu'elles représentent dans le sacrifice. J'explique de même le nom de « rivières » donné, soit avec celui de « grandes eaux », IX, 2, 4, soit seul, aux eaux dans lesquelles Soma court, VIII,33,12, cf. IX,21,3, et qui coulent vers lui, IX,2,4, où il est poussé, IX,53,4; 107,13, où il brille, IX,76,1, cf. VIII,2,2, et qui le purifient ainsi que le tamis, IX,86,11. Même observation sur le nom de « mer » donné aux eaux dans lesquelles Soma est poussé, IX,64,16 et 17, où il pénètre, IX,63,23; 64,27, et que traverse, IX,107,3, ce roi de la mer, IX,107,16. « Rivières » et « mer » sont des appellations courantes des eaux célestes, et ce n'est pas sans raison que les auteurs des hymnes les appliquent, soit séparément, soit ensemble, IX,86,8, aux eaux où s'enfonce Soma. Sans doute il est possible qu'une expression même aussi caractéristique que le « sommet de la mer », IX,107,14, désigne les eaux de la cuve où coule le Soma, et en fait il est dit expressément au vers IX,96,14, que Soma mugit avec les rivières « dans la cuve ». Mais on ne donnerait pas aux eaux de la cuve le nom de « rivières » et surtout celui de « sommet de la mer », si ces eaux n'étaient pas considérées comme tenant dans le sacrifice la place des rivières et de la mer atmosphériques. Nous avons déjà cité plus haut [2], à propos des rapports de Soma avec les prières.

1. Il faut probablement lire *somam* au lieu de *stomam*.
2. P. 27.

plusieurs passages où la parole qu'il excite, l'hymne qu'il fait entendre, au milieu, IX,107,21, ou au « sommet », IX,12,6, de la mer, et dans le flot de la rivière, IX,14,1, cf. 73,2, représentent le tonnerre, s'ils ne sont le tonnerre lui-même. Là encore il faut reconnaître dans les termes de « rivière » et de « mer » au moins une allusion aux eaux célestes. L'allusion, d'ailleurs, n'est pas moins claire, que les eaux soient ou non désignées par le terme de « mer » ou de « rivières », dans les passages, également cités plus haut [1], où Soma est représenté revêtu des eaux et engendrant la parole, IX,78,1, ou mettant en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX,62,26, cf. IX,35,2 et 5, qu'il précède, IX,62,25 et 26; 86,12, cf. 95,4, comme l'éclair précède le tonnerre et la pluie. Au vers IX,72,7, le Soma qui a « crû » dans les rivières est appelé la foudre d'Indra, ce qui suggère naturellement l'idée de l'éclair dans les nuages. Ailleurs, IX,86,34, c'est au soleil que Soma est comparé quand il traverse la « grande mer ».

Avec les rivières qui coulent pour Soma, l'auteur du vers IX,31,3 mentionne les vents, ce qui ne permet guère de douter que les rivières en question soient les rivières célestes. Il est vrai que ce texte peut signifier simplement comme un autre concernant les « sept rivières », IX,66,6, qui ne sauraient non plus être simplement les eaux de la cuve [2], que les rivières célestes obéissent à ce « roi des rivières », IX,86,33. Mais au vers IX,92,4, il est dit aussi des sept rivières, comme des eaux employées dans le sacrifice, qu'elles purifient Soma, IX,92,4. Là du moins on le considère bien comme étant au milieu d'elles.

Au vers IX, 68, 6, les sacrificateurs qui purifient Soma au milieu des rivières sont ceux qui l'ont découvert, et auxquels, selon un mythe déjà étudié, il a été apporté par un aigle. Il est vrai que nous avons cru reconnaître, sous le mythe du Soma porté par l'aigle, l'idée d'une descente du breuvage sacré *sur la terre* [3]. On pourrait en conclure que les sacrificateurs dont il s'agit sont des hommes et que les prétendues rivières où ils purifient le Soma sont des eaux terrestres. Mais nous sommes habitués à voir le sacrifice des ancêtres confondu avec le sacrifice céleste. Il est donc permis de

1. P. 27.
2. Sur les sept rivières, voir le chapitre suivant.
3. I, p. 173.

croire que dans les formules de ce genre, et même au vers IX, 63, 17, par exemple, si les *Ayus*, qui purifient Soma dans les rivières, y sont des ancêtres mythiques[1], le terme de « rivières » contient plus qu'une allusion aux eaux célestes, qu'il les désigne elles-mêmes. Du vers IX, 68, 6, on peut rapprocher le vers IX, 89, 2, où il est dit également du Soma porté par l'aigle, qu'il a pris pour vêtement les rivières et qu'il a « crû » au milieu des eaux. Il s'agit encore de la « découverte » de Soma dans un autre passage, IX, 70, 2, où il est aussi représenté prenant pour vêtement les eaux « très brillantes », identiques sans doute aux « mères du milieu », c'est-à-dire aux eaux de l'atmosphère, où nous voyons deux vers plus loin, IX, 70, 4, qu'il est « purifié ». La jeune fille qui trouve le Soma dans l'eau et l'emporte chez elle, VIII, 80, 1, ne peut être qu'un personnage mythique, et l'eau où elle trouve Soma doit être encore l'eau du nuage. Au vers IX, 86, 43, ceux qui « saisissent » dans les eaux de la rivière le Soma représenté comme un taureau volant, ont un tamis[2] d'or évidemment identique au tamis aux fils brillants tendu dans le ciel, IX, 83, 2, c'est-à-dire au soleil[3]. Aux vers VIII, 85, 13-15, la rivière où Soma[4] est aperçu, et qui est comparée à un nuage noir[5], n'est autre, sans doute, que le nuage lui-même.

En tout cas, c'est du nuage, d'après les termes mêmes du texte, que Soma est revêtu dans un passage, IX, 83, 5, où il est représenté faisant le tour de la demeure des dieux et d'un sacrifice qui est évidemment le sacrifice céleste, déjà décrit dans les premiers vers du même hymne. Le vêtement « touchant le ciel » dont se revêt le Soma « remplissant l'atmosphère », IX, 86, 14, est certainement le nuage que, selon le même passage, il traverse quand il est né dans le ciel. Les deux cuves où il prend une couverture « faite du nuage » en même temps qu'il prend pour vêtement la surface du ciel, IX, 69, 5, ne peuvent être que le ciel et la terre. Ailleurs, IX, 71, 1, le nuage devient sa chevelure. C'est du nuage,

1. Voir I, p. 61.
2. *Pâva*. C'est le seul sens *précis* qui puisse être donné à un mot tiré de la racine *pû* « clarifier » et formant en composition avec le mot *hiranya* « or » une épithète évidemment appliquée à des sacrificateurs.
3. Voir I, p. 201.
4. Désigné par le mot *drapsa* « goutte ».
5. *Nabhah krshnam* est le régime de *avatasthivâmsam*, comme *amçumatîm* est celui de *ava atishthat*.

quand il est « trait », que sort l'essence immortelle[1] du Soma désignée par le nom d'*amrita*, IX, 74, 4.

Le tamis par lequel Soma coule du ciel dans la vague de la rivière, IX, 39, 4, ne peut être qu'un tamis céleste, et la rivière où il coule ne peut rouler que les eaux du nuage, ces « vaches », en compagnie desquelles il entre dans les plantes quand il descend sur la terre sous forme d'éclair[2], IX, 84, 3. Nous retrouverons plus loin le vers IX, 97, 13, où il est représenté mugissant après les vaches et faisant retentir le ciel et la terre. Il est vraisemblable que ces vaches sont les eaux du ciel, aussi bien que celles qu'il découvre en venant de la montagne suprême, IX, 87, 8. Dans le dernier passage, il est comparé à l'éclair tonnant à travers les nuages, et c'est là une de ces comparaisons qui, selon une observation que nous avons faite plus d'une fois déjà, équivaut à une assimilation véritable. La plante qui « mugit » en compagnie de la vague et qui fait gonfler pour Manus (ou pour l'homme) « la peau où se rafraîchissent les dieux », IX, 74, 5, paraît être aussi le Soma dans les eaux du nuage. Enfin les eaux, « d'où » Soma coule, comme il coule des plantes, IX, 59, 2, ne sauraient être simplement les eaux auxquelles on le mêle dans le sacrifice terrestre : ce sont nécessairement les eaux d'où il tire son origine, c'est-à-dire les eaux du ciel.

Au vers IX, 86, 27, les torrents inépuisables qui « retentissent » en l'honneur de Soma sont expressément placés, avec les doigts qui le purifient et les vaches, représentant encore les eaux, dont il est enveloppé, « sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel ». Un poète donne pour séjour à Soma les eaux, la mer, le flot de la rivière et le « ciel » dans un vers, IX, 85, 10, dont la construction ne permet pas de douter que tous ces séjours se confondent : les eaux en question sont donc bien les eaux du nuage. Ailleurs les eaux qui coulent vers Soma, et qui l'excitent, reçoivent le nom des nymphes célestes qui sont restées si célèbres dans la mythologie brahmanique, les Apsaras : on les appelle les Apsaras « maritimes », IX, 78, 3, par allusion à la mer atmosphérique. Nous verrons plus loin qu'il a été appelé lui-même le Gandharva des eaux, IX, 86,

1. Voir I, p. 198.
2. Voir I, p. 170, 172.

36, et on sait quel étroit rapport existe dans la mythologie brahmanique entre les Gandharvas et les Apsaras.

En somme, les eaux qui ont été le séjour primitif de Soma sont, comme on le voit au vers VII, 49, 4, les mêmes où séjournent Agni Vaiçvânara et le dieu Varu*n*a, c'est-à-dire les eaux du ciel, et les eaux que les sacrificateurs mortels mélangent au Soma pour l'offrir aux dieux sont destinées à rappeler celles où il est « caché », X, 148, 2, dans la nuée. Au vers IX, 88, 5, Soma, brillant au milieu des rivières, est expressément comparé au feu. Il est sur la terre le représentant le plus exact du feu des nuages, puisqu'il peut briller, et qu'il brille effectivement dans le sacrifice, au milieu des eaux terrestres.

On dit de Soma, comme d'Agni, qu'il « croît » au milieu des eaux, et cette expression qui, dans certains passages déjà cités, s'applique aux eaux du ciel, IX, 85, 10; 89, 2, cf. IX, 72, 7, doit, dans tous les cas, renfermer au moins une allusion au nuage. La même allusion peut être renfermée dans l'épithète « qui croît sur la montagne », IX, 46, 1, bien que celle-ci suggère en même temps l'idée des montagnes terrestres, où croît la plante du Soma, images des montagnes célestes où il brille sous la forme de l'éclair.

Les eaux où « croît » Soma ont naturellement dû passer pour ses mères. Cette idée est présentée au vers IX, 93, 2, sous forme de comparaison. Enfin Soma reçoit directement l'épithète *sindhumâtri* « qui a pour mères les rivières », IX, 61, 7, et il est appelé le « fœtus des eaux », IX, 97, 41. Ceci nous ramène au personnage d'*Apâm Napât* « le fils des eaux », qui a pu représenter Soma aussi bien qu'Agni, et qui est en effet, dans l'hymne X, 30, identifié au breuvage sacré.

Cet hymne est, d'après l'Anukrama*n*î, adressé à Apâ*m* Napât[1], qui est en effet nommé aux vers 3, 4 et 14. Or, les eaux « mères » (vers 10) y sont invitées à porter à Indra le Soma (cf. vers 13), ou, selon l'expression du vers 8, cf. 7, la liqueur qui est leur « fœtus », le breuvage « né du nuage » et qui a « une triple chaîne » (vers 9), c'est-à-dire qui est préparé dans le triple sacrifice des trois mondes. Donner à Soma le nom de « fœtus des eaux » (cf. IX, 97, 41) dans un hymne à Apâ*m* Napât, c'est évidemment l'identifier à ce personnage. Peu importe dès lors que dans le même hymne (vers 3) le

1. « Ou aux eaux. » On pourrait dire plus exactement: « et » aux eaux.

Soma soit offert à Apâ*m* Napât lui-même. Le Soma terrestre peut être offert à un personnage représentant le Soma céleste, « l'oiseau brillant qui regarde les eaux d'en haut », X, 30, 2, comme au vers VII, 39, 5, Agni, apparemment l'Agni céleste, figure au nombre des dieux qu'Agni, le feu du sacrifice, est prié de faire descendre du ciel. Ailleurs, c'est sous le même nom d'Apâ*m* Napât qu'un personnage, identique au fond à Agni, est associé à ce dieu, VI, 13, 3, cf. VIII, 91, 7. Le nom d'Apâ*m* Napât appartient du reste à la forme terrestre comme à la forme céleste du Soma, et au vers 14 de notre hymne les prêtres sont invités à déposer les eaux sur le gazon sacré, « en compagnie d'Apâ*m* Napât ». C'est ainsi que dansl'hymne II, 35 où Apâ*m* Napât nous a paru identifié plutôt à Agni, on lui attribue deux naissances, une ici-bas et l'autre dans le ciel (vers 6, cf. 11 et 13), et qu'au vers I, 143, 1, le nom d'Apâ*m* Napât est donné au sacrificateur établi sur la terre, c'est-à-dire à l'Agni terrestre. Dans l'hymne X, 30, comme dans l'hymne II, 35, il est dit d'Apâ*m* Napât qu'il brille « sans bûche » dans les eaux (vers 4), et à la différence d'Agni Apâ*m* Napât, Soma Apâ*m* Napât justifie cette observation sous sa forme terrestre aussi bien que sous sa forme céleste. L'épithète *dvidhârâh* « qui ont deux torrents », donnée aux eaux « mères » au vers X, 30, 10, renferme sans doute une allusion aux deux séjours, l'un céleste, l'autre terrestre, des mères de Soma Apâ*m* Napât[1]. Il semble d'ailleurs que le poète, en célébrant Apâ*m* Napât sous la forme du breuvage sacré, fasse également allusion à son identité avec Agni, quand il donne à la liqueur, fœtus des eaux, l'épithète, consacrée pour le feu du sacrifice, de *ghritaprishtha*, « qui porte sur son dos le beurre », X, 30, 8.

Nous avons vu qu'Agni Apâ*m* Napât était l'époux ou l'amant des eaux en même temps que leur fils. Soma Apâ*m* Napât, au milieu des eaux, est aussi comparé à un homme qui se livre à des jeux amoureux au milieu de belles jeunes femmes, X, 30, 5. C'est un jeune homme qui s'élance avec amour vers des jeunes femmes et qu'elles accueillent aussi avec amour, *ibid.* 6. D'autres allusions aux rapports sexuels de Soma avec les eaux se rencontrent en dehors de l'hymne

1. C'est sans doute encore en tant qu'identique à Apâ*m* Napât que Soma reçoit la qualification de *apâm peru*, X, 36, 8. Cf. VII, 35, 13, où le mot *peru* « qui traverse? » est accolé au nom d'Apâ*m* Napât.

où il est assimilé à Apâ*m* Napât. Il « choisit »[1] les eaux, IX, 94, 1, il « fait le mâle » à travers le nuage, IX, 71, 3 ; c'est un jeune homme que les eaux rendent heureux, IX, 9, 5, ou un taureau que reçoit la rivière (la Rasâ ?), VIII, 61, 13, et qui mugit au sein des eaux, pareil au mâle au milieu du troupeau, IX, 76, 5. L'expression *patih sindhûnâm*, qui lui est appliquée au vers IX, 15, 5, pourrait donc être traduite « époux » aussi bien que « maître » des rivières. Au vers VIII, 82, 22, les épouses des Somas sont probablement les eaux nommées dans le même vers. Le nom de Gandharva des eaux, donné à Soma, IX, 86, 36, si on le rapproche de celui d'Apsaras donné aux eaux elles-mêmes dans une formule où elles sont en relation avec Soma, IX, 78, 3, équivaut à peu près à la qualification d'amant des eaux. Non seulement, en effet, les Gandharvas sont dans la mythologie postérieure les amants des Apsaras, mais il y a dans le *R*ig-Veda un hymne entièrement consacré aux amours de Soma avec les eaux, où nous retrouvons ces deux noms.

C'est l'hymne X, 123, qui, d'après l'Anukrama*n*î, est adressé à un dieu du nom de Vena. Ce qui peut faire croire que le mot *vena*, qui s'y rencontre aux vers 1, 2 et 5, est en effet devenu une sorte de nom propre, c'est l'emploi qui en est fait au vers IV, 58, 4, à côté des noms d'Indra et du soleil. Il désigne en tout cas dans notre hymne le même personnage qui, aux vers 4 et 7, reçoit le nom de Gandharva, et qui est successivement représenté comme un veau au vers 3, comme un buffle au vers 4, et, au vers 6, comme un oiseau aux ailes d'or, cf. 5, messager de Varuna, renfermé dans le sein de Yama. La plupart des traits sous lesquels ce personnage est dépeint conviendraient à Agni aussi bien qu'à Soma. Mais au vers 8 et dernier, où le poète, au lieu d'en faire un oiseau, nous dit, ce qui revient au même en somme, qu'il voit par l'œil du vautour, le nom de « goutte »[2] qui lui est donné nous prouve que c'est en réalité Soma qu'il représente, Soma qui voit par l'œil du soleil, IX, 10, 9, auquel il est identique sous sa forme céleste, Soma, le Gandharva des eaux, IX, 86, 36, qui, sous ce même nom de Gandharva, est décrit aux

1. *Apo vrinânah*. Cf. *vara* « fiancé, prétendant ».

2. Le nom de « gouttes » est, il est vrai, donné aux flammes d'Agni, I, 94, 11. Mais cet usage du mot *drapsa*, où il est permis de voir une trace de l'assimilation d'Agni à Soma, ne fait pas qu'à défaut d'indication contraire nous ne devions l'appliquer à Soma plutôt qu'à Agni.

vers 10-12 de l'hymne IX, 85 à Soma *pavamâna* en des termes presque identiques à ceux de l'hymne X, 123. Des deux côtés en effet, c'est un oiseau qui vole dans le ciel, IX, 85, 11 ; X, 123, 6, une « goutte » qui croît dans la mer, IX, 85, 10, ou qui se dirige vers la mer, X, 123, 8, une lumière au brillant éclat[1], IX, 85, 12; X, 123, 8. Des deux côtés, c'est un petit « léché » par les prières, IX, 85, 11 ; X, 123, 1, cf. 3. Des deux côtés enfin, le Gandharva se dressant dans le ciel[2], IX, 85, 12 ; X, 123, 7, manifeste toutes ses formes, IX, 85, 12, ou conquiert[3], X, 123, 4, engendre, *ibid.* 7, ses formes immortelles ou ses formes « chères », prend ses formes chères dans le troisième monde (*rajas*), *ibid.* 8, identique au « sein de Yama », cf. I, 35, 6, où il est placé sous forme d'oiseau (vers 6). Comme la « goutte » du Soma dont il est question au vers IX, 96, 19, la goutte honorée dans l'hymne X, 123 sous le nom de Gandharva « porte des armes » (vers 7). Le vêtement[4] du Gandharva, *ibid.* 7, rappelle les innombrables formules relatives aux vêtements de Soma. On connaît aussi Soma comme un veau qui a plusieurs mères, *ibid.* 3, et qui a pour mères en particulier les prières, *ibid.*, cf. 1. On sait qu'il s'unit aux eaux, *ibid.* 1, dont il fait son séjour, et au soleil[5], *ibid.*, auquel il s'identifie[6]. Bref, en lisant l'hymne X, 123, on croit lire un hymne à Soma, et on lit en effet un hymne adressé à un personnage qui ne diffère pas mythologiquement de Soma. Insistons maintenant sur les rapports de ce personnage avec les eaux.

1. *Bhânuh çukrena çocishâ*, termes identiques dans les deux passages.
2. *Urdhvo gandharvo adhi nâke asthât.*
3. Cf. Soma cherchant à conquérir sa troisième forme, IX, 96, 18 (voir le chapitre suivant).
4. Il n'y a pas à insister sur la correspondance textuelle de la formule avec celle qui, au vers VI, 29, 3, est appliquée à Indra. Ce n'est pas là un trait caractéristique de la figure mythique d'Indra.
5. Il n'y a aucune raison, surtout en l'absence de particule copulative, pour croire qu'il s'agisse là d'une union « des eaux et du soleil ». M. Grassmann, qui adopte cette seconde construction, en part (*Traduction du Rig-Veda*) pour faire du Gandharva un *arc-en-ciel!* Des rapports évidents de l'hymne avec les hymnes à Soma, pas un mot. Quoique évitant en général la polémique sur tout ce qui ne concerne pas le sens même des termes, j'ai cru devoir signaler cette explication comme un des exemples les plus curieux des fantaisies (le nom d'erreurs conviendrait mal) que peut inspirer un système d'interprétation purement naturaliste.
6. Voir I, p. 190 et 191. Cf. aussi le cheval « se réunissant à sa troisième splendeur », X, 56, 1; voir I, p. 274. Il peut être bon de remarquer que le terme *vena*, par lequel Soma-Gandharva est désigné au vers X, 123, 1, a été appliqué au soleil, I, 83, 5.

Au vers 2, il reçoit l'épithète *nabhojâ*, « né du nuage », qui l'assimile au « Fils des eaux », et qui en effet est donnée à Soma, précisément dans l'hymne où il est identifié avec Apâ*m* Napât, X, 30, 9. Mais de même que dans cet hymne Soma Apâ*m* Napât figurait en outre comme l'amant des eaux, nous voyons aussi au vers X, 123, 5, le Gandharva présenté comme l'amant de l'Apsaras souriante dans le ciel suprême. En disant de cette Apsaras qu'elle le « porte », le poète entend peut-être rappeler en même temps qu'elle est sa mère, et la suite du vers « il se meut dans les matrices de ce qui lui est cher, étant lui-même le bien-aimé », peut aussi s'entendre des eaux (au pluriel) considérées à la fois comme ses mères et comme ses amantes.

C'est sans doute sa qualité d'« amant » des eaux qui vaut au Soma célébré dans l'hymne X, 123, sous le nom de Gandharva, cet autre nom de *vena* dont nous avons différé jusqu'ici l'explication. La racine *ven*, qui n'est autre que la racine *van* redoublée, signifie comme celle-ci « désirer, aimer ». Le féminin *venâ* paraît bien signifier « amante » dans l'expression *somasya venâ*, I, 34, 2, qui, ainsi que nous le verrons plus tard[1], doit désigner Sûryâ, fiancée de Soma. C'est peut-être le même mot au pluriel qui désigne en plusieurs passages, IX, 64, 21 ; 73, 2, et particulièrement dans celui que nous avons rapproché de l'hymne à Vena, IX, 85, 10 et 11, les prières, cf. X, 64, 2, dans leur rapport avec Soma, et nous avons vu que Soma était l'amant des prières[2]. Le nom d'« amant », si c'est le sens du mot *vena* dans notre hymne, lui aurait été donné à lui-même comme celui de *jâra*, qui exprime au vers 5 ses rapports avec l'Apsaras.

Nous reviendrons tout à l'heure sur « l'enveloppe de lumière », X, 123, 1, où Soma-Gandharva est renfermé à l'état de fœtus. Mais il faut remarquer dès maintenant qu'il fait sortir la vague de la mer, X, 123, 2, qu'il met en mouvement celles qui ont pour matrice Pr*i*çni[3], c'est-à-

1. Dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.

2. Les prières, comme on le verra, sont aussi les amantes des dieux en général, et en particulier d'Indra. Ainsi pourrait s'expliquer l'emploi du féminin *venâ* aux vers I, 56, 2 ; VIII, 89, 5, et l'application du nom de *vena* à Indra lui-même, I, 61, 14 ; VIII, 52, 1. Cette interprétation est surtout vraisemblable au vers VIII, 3, 18, où Indra est comparé à un *vena*, en même temps qu'il reçoit la qualification de *girvanas* « qui aime les chants ».

3. Pr*i*çni représente le nuage. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Maruts.

dire encore les eaux, *ibid.* 1. Dans l'hymne X, 30, aussi, Soma Apâ*m* Napât était prié de donner les eaux (vers 4). On dit encore de Soma qu'il fait gonfler pour Manus, ou pour l'homme, la peau qui rafraîchit les dieux, IX, 74, 5, c'est-à-dire le nuage, qu'il donne la force aux eaux, IX, 68, 4, qu'il excite les rivières qui accroissent l'œil unique, autrement dit, le soleil, IX, 9, 4, que les rivières coulent pour lui, IX, 62, 27, qu'il soulève, IX, 35, 2, et qu'il accroît la mer, IX, 29, 3; 61, 15, qu'il fait couler le nuage, la mer (céleste), IX, 97, 21, qu'il commande à la pluie, IX, 74, 3, qu'il fait pleuvoir le ciel, IX, 96, 3, cf. IX, 8, 8, enfin qu'il « fait » les eaux, IX, 96, 3. Nous voyons par là que ce fils des eaux pouvait aussi passer pour leur père, et, en effet, il est dit au vers I, 91, 22, qu'il a « engendré » les eaux.

Ces eaux qu'engendre Soma sont naturellement les eaux célestes, les eaux de la pluie qu'il fait couler. Selon une observation qui a été faite déjà à propos des rapports de Soma avec les prières, les formules qui le représentent mettant en mouvement à la fois la parole et les eaux, IX, 62, 25 et 26, cf. IX, 35, 2 et 5, qu'il précède, IX, 62, 25 et 26; 86, 12, cf. IX, 86, 45, semblent contenir une allusion à l'éclair qui précède la « voix » du tonnerre et la pluie, et qui peut à ce titre passer pour le père de l'une et de l'autre.

C'étaient aussi les eaux célestes qui, dans la plupart des formules précédentes, figuraient comme les mères de Soma. Cependant, en raison de l'identité des eaux et du Soma terrestre avec les éléments qui portent le même nom dans le ciel, les rapports conçus entre ceux-ci devaient nécessairement être étendus à ceux-là. Et, en effet, nous avons vu au vers X, 30, 13, le nom d'Apâ*m* Napât donné au Soma en compagnie duquel les prêtres réels déposent les eaux sur le gazon sacré. Plusieurs des formules qui font de Soma l'époux ou l'amant des eaux pourraient être appliquées aussi bien au sacrifice terrestre qu'aux phénomènes météorologiques.

Enfin, les mêmes rapports ont pu être conçus, en raison de l'efficacité absolue attribuée au sacrifice, entre le Soma terrestre et les eaux célestes. Du Soma terrestre, aussi bien que du Soma céleste, on a pu dire qu'il commande à la pluie, ou qu'il engendre les eaux, et c'est peut-être ainsi qu'il faut entendre telle formule de ce genre que nous avons citée plus haut. Les eaux qui viennent à son appel ont pu passer aussi pour ses épouses ou pour ses nourrices. On comprend d'ail-

leurs que l'usage du même terme pour désigner le Soma terrestre et le Soma céleste ne permette pas dans la plupart des cas de décider lequel des deux est mis en rapport avec les eaux du ciel. Cependant, il est permis de penser qu'au vers IX, 66, 13, les rivières qui coulent pour la joie des sacrificateurs quand Soma veut se revêtir de vaches, sont les rivières célestes qui viennent servir de vêtement au Soma terrestre : elles seraient elles-mêmes ces vaches dont il veut se revêtir, cf. IX, 2, 4 et 3. Au vers IX, 86, 8, si on l'entend en ce sens que Soma « poursuit » ou « atteint »[1] les eaux, cf. IX, 96, 19, étant déjà lui-même dans les rivières, il est plus vraisemblable encore que le poète a en vue l'action exercée sur les eaux du ciel par le Soma uni aux eaux terrestres, qui, d'après le même vers, étant « sur le nombril de la terre », sert d'étai au ciel.

§ IV. — SOMA ET L'AURORE. — SOMA ET L'AURORE ET LA NUIT

Il nous reste à parler des rapports de Soma avec l'aurore. Ici encore le Soma dont il s'agit peut être tantôt le Soma céleste, identifié, non plus à l'éclair, mais au soleil, tantôt le Soma terrestre. L'action de ce dernier sur les phénomènes célestes s'exerce en effet sur la lumière comme sur les eaux, et des rapports particuliers entre Soma et l'aurore pouvaient être suggérés par ce fait que, comme Agni est allumé le matin, c'est aussi le matin que le breuvage sacré commence à couler sur le tamis, IX, 98, 11, cf. 84, 4.

Comme il engendre les eaux, Soma fait aussi briller les aurores, IX, 86, 21, cf. 19 et IX, 71, 7 ; 75, 3, ou, selon l'expression du vers VI, 39, 3, il les fait naître brillantes, et si au vers IX, 83, 3, le mot *agriya* signifie qu'il précède les aurores qu'il fait briller[2], on peut être sûr que, là du moins, il ne représente pas le soleil. Même observation sur le Soma qui a fait briller les nuits, VI, 39, 3[3]. En revanche le nom de « soleils » est ailleurs expressément donné aux Somas qui « engendrent » l'éclat de l'aurore, IX, 10, 5, et en admettant que le tamis par lequel ils passent soit le tamis du sacrifice terrestre, il est

1. *Sacate*, cf. I, 164, 50 ; X, 90, 16.
2. Cf. plus haut, Soma précédant la parole et les rivières, p. 27.
3. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il faille chercher ici un exemple de l'identification, encore très rare dans le *Rig*-Veda, de Soma avec la lune.

impossible de méconnaître dans une pareille formule une allusion au soleil dont Soma est l'image terrestre.

Soma est aussi un mâle qui désire l'aurore et la nuit, IX, 5, 6. On le compare au soleil poursuivant l'aurore, IX, 84, 2. Nous retrouverons dans la section suivante deux passages où les femmes qu'il va trouver au rendez-vous, IX, 86, 32, et les troupeaux dont il est le taureau, IX, 71, 9, ne sont pas autrement désignés, mais qu'il peut être utile de signaler ici, parce que Soma y figure comme revêtu des rayons du soleil. Il n'est pas impossible que l'emploi du mot *usriyâ*, dérivé du nom de l'aurore[1], pour désigner les vaches (eaux, lait ou prières) auxquelles Soma s'unit dans la cuve, pareil à un homme qui va trouver une femme au rendez-vous, IX, 93, 2, cf. 96, 14, renferme une allusion à l'union que, sous sa forme céleste, il contracte avec les aurores.

Enfin, Soma est appelé aux vers IX, 65, 1 et 67, 9, un soleil mis en mouvement par des sœurs qui reçoivent elles-mêmes le nom d'*usri*. Ce dernier mot, qu'on ne retrouve pas ailleurs, ou bien a le sens d'« aurore », ou tout au moins doit, d'après le contexte comme d'après son étroite parenté avec les noms de l'aurore, renfermer une allusion à ce phénomène. Si donc il s'agit là par exemple des doigts qui pressent le Soma terrestre, le poète n'en a pas moins en vue le Soma-soleil enfanté par l'aurore. Au vers I, 121, 6, le Soma comparé au soleil qui sort brillant de l'aurore est peut-être le soleil lui-même ; c'est en tout cas un Soma céleste, pressé par des sacrificateurs qui, comme les compagnons de Brahma*n*as pati[2] dont la sueur est un lait chaud (le lait des nuages), X, 67, 7, cf. VII, 103, 8, emploient comme offrande leur propre sueur, *sveduhavyaih*, cf. I, 173, 2. Nous pouvons maintenant comprendre l'épithète *jyotirjarâyu* « qui a pour *chorion* la lumière », donnée au vers X, 123, 1 à Soma-Gandharva-Vena. L'enveloppe brillante de l'embryon qui doit être Soma est l'aurore d'où il sort sous la forme du soleil.

1. Voir I, p. 316.

2. C'est sans doute Brahma*n*as pati qui, dans notre passage, offre avec eux le Soma aux races anciennes, c'est-à-dire aux anciens dieux, cf. I, p. 106.

SECTION V

LE PERSONNAGE DU MALE ET LES DIVERS ÉLÉMENTS FEMELLES

L'étude consacrée dans les sections précédentes aux rapports d'Agni et de Soma, sous leurs différentes formes, avec les éléments femelles des différents mondes et avec le ciel et la terre mêmes, nous fournit la clef des formules où les mêmes éléments femelles figurent en relation avec un personnage mâle qu'à défaut de désignation précise, on peut en général identifier indifféremment à Agni ou à Soma, en comprenant sous ces noms les formes célestes d'Agni et de Soma, le soleil et l'éclair. Nous commencerons par celles de ces formules qui concernent le ciel et la terre.

Au vers I, 185, 2, le fœtus « qui a des pieds et qui marche » des deux « qui n'ont pas de pieds et qui ne marchent pas », pourrait représenter sans doute l'ensemble des êtres mobiles dans le sein du ciel et de la terre immobiles. Mais une autre interprétation est suggérée par la comparaison du vers X, 88, 16 où les deux mondes sont représentés portant également un être qui marche ; cet être, « né de la tête (du monde) », n'est autre que le feu céleste, le feu du sacrifice des dieux auquel tout l'hymne est consacré. Ailleurs, III, 44, 3, celui qui se meut entre les deux mondes représentés eux-mêmes comme des cavales (immobiles, arrêtées, cf. III, 56, 2; X, 149, 1), est appelé du nom, très souvent donné à Soma, de cheval bai. C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui figure au vers I, 59, 4, comme le fils des deux mondes. Le vers III, 54, 6, d'après lequel les deux mondes ont un séjour différent « comme l'oiseau », paraît, si l'on admet que l'oiseau représente Agni ou Soma leur fils, confirmer l'idée précédemment émise que le titre de fils du ciel et de la terre, appliqué à Agni et à Soma, a pu être entendu quelquefois de leur double naissance sur la terre et dans le ciel.

Nous savons que le taureau qui « bâtit » le ciel et la terre, IV, 56, 1, que l'être, quel qu'il soit, qui les a engendrés, IV, 56, 3, peut être le même qui est ailleurs appelé leur fils. Il y a donc des raisons de croire qu'aux vers I, 160, 2-4, le père et le fils des deux mondes ne sont qu'un seul et même per-

sonnage. Nous verrons plus tard qu'Indra a « engendré de son propre corps son père et sa mère », X, 54, 3. Il est question au vers X, 32, 3, d'un fils qui « connaît la naissance de ses parents ». Le poète entend sans doute la seconde formule en ce sens que le fils *assistait* à la naissance de ses parents, puisqu'il donne cela comme la merveille des merveilles. Ce paradoxe est analogue à celui qui fait du fils le père de ses parents.

Il faut rapprocher aussi de la formule où le ciel et la terre figuraient comme les épouses d'Agni, celle qui fait mention de trois taureaux fécondateurs des trois coupes, V, 69, 2, cf. VII, 33, 7 ; ces trois coupes ne peuvent être en effet que les trois mondes.

Celui qui a dix nourrices, V, 47, 4, cf. I, 122, 13 ; X, 27, 16, ne peut être qu'Agni allumé, ou Soma clarifié, par les dix doigts. Même interprétation pour le fils de la Dakshi*n*â, ou salaire du sacrifice, III, 58, 1, et pour le fils auquel les prières, ses mères, tissent des vêtements, V, 47, 6. Qu'on se rappelle en particulier Soma et son vêtement de prières ! Les vaches qui, au vers III, 57, 3, accourent en mugissant vers leur fils, peuvent être aussi les prières qui retentissent en l'honneur d'Agni ou de Soma. Elles ne diffèrent sans doute pas des sœurs mentionnées dans le même vers, qui « honorent » le mâle. Or il est dit tour à tour de ces sœurs qu'elles désirent le mâle[1], et qu'elles reconnaissent en lui leur fœtus : allusion à l'inceste, soit d'Agni, soit de Soma, avec les prières considérées à la fois comme leurs mères et comme leurs épouses. Si maintenant nous revenons au vers V, 47, 6, nous voyons que les femmes qui s'avancent par le chemin du ciel pour s'unir au mâle[2] peuvent être ces mêmes prières qui étaient représentées d'abord comme des mères tissant des vêtements pour leur fils. Le mâle serait, d'après le contexte, séparé des prières par l'espace qui s'étend entre la terre et le ciel, et nous aurions là un exemple de l'union des prières terrestres avec la forme céleste d'Agni ou de Soma.

Nous avons vu Agni considéré, même sous sa forme terrestre, comme un fils de l'Aurore, qui d'ailleurs est appelée aussi d'une façon générale la mère des dieux, I, 113, 19. Il

1. Proprement la « puissance » *çakti*, sans doute l'« œuvre » du mâle.

2. *Vrishanas*, forme forte, par exception, au génitif singulier. Cf. la même forme à l'accusatif pluriel, IV, 2, 2, *yâmanas* à l'ablatif singulier, V, 57, 3, etc. — Whitney, *Sanskrit Grammar*, § 425, f.

serait difficile de décider si, au vers I,113,2, le « veau brillant » de l'aurore, cf. V,75,9, est le feu de l'autel ou le soleil. Le personnage célébré dans l'hymne X,121 comme une sorte de dieu suprême sous le nom d'Hira*n*yagarbha, semble être, par ce nom même, donné pour un fils de l'aurore. Hira*n*yagarbha, « celui qui est sorti d'une matrice d'or [1] », rappelle Soma-Gandharva-Vena [2], qui, à l'état d'embryon, avait une enveloppe de lumière, *jyotirjarâyu*, X,123,1. Le fils de l'aurore pouvant être aussi son père, rien ne nous empêche, au vers VI,49,3, d'identifier le « brillant », *arusha*, qui a deux filles de couleur différente (l'aurore et la nuit), soit avec Agni, invoqué dans les deux vers précédents, soit avec le « brillant », *arusha*, auquel la nuit fait place, VII,71,1, c'est-à-dire avec le soleil. Il ne serait même pas impossible que le « noir » dont est née l'aurore, I,123,9, cf. 1, fût aussi le soleil, appelé « noir » parce qu'il est encore caché au moment où il l'engendre. L'expression *amritasya patnîh*, appliquée aux aurores, IV,5,13, pourrait être interprétée « épouses de l'immortel ». Enfin, il est dit d'Indra délivrant les aurores, qu'il leur a donné un « bon époux », VI,44,23 : cet époux, opposé sans doute au démon qui les retenait en esclavage, peut être encore le soleil apparaissant dans la clarté de l'aurore, le soleil, auquel, d'après le même passage, Indra a donné sa splendeur.

Le titre de « mères » quand il est donné aux eaux, I, 23, 16 ; X, 17, 10 ; 35, 2, cf. 34, 8, peut éveiller à la fois l'idée qu'elles nourrissent les hommes, comme au vers X, 64, 9, et surtout au vers X,9,2, qu'elles les enfantent en quelque sorte de nouveau, *ibid.*, 3 [3], ou qu'elles sont réellement les mères de toutes choses, VI,50,7, qu'elles existaient seules à l'origine du monde, X,129,3, et que tout est sorti de cette mer primitive, X,149,2, enfin, et tout particulièrement, qu'elles sont les mères de l'éclair, ou, dans le langage des hymnes, d'Agni et de Soma. C'est sans doute l'un ou l'autre de ces éléments, identiques sous leurs formes célestes, qui est appelé au vers I,37,11, le fils du nuage [4], mis en mouvement par les Maruts,

1. Le composé est, il est vrai, accentué sur la dernière syllabe. Mais les règles d'accentuation des composés ne sont pas observées avec une entière rigueur, et le rapprochement de *jyotirjarâyu* ne permet guère de douter que *hiranyagarbha* soit aussi un possessif.

2. Voir plus haut, p. 40.

3. Au vers I, 23, 16, elles sont en outre appelées leurs sœurs.

4. Nous verrons, dans la seconde partie, que ce nom a été donné à un

et représenté, au vers X,13,5, comme un « petit » accompagné des Maruts, pour lequel coulent les sept rivières, au vers VII,95,3, comme un jeune taureau qui croît au milieu de femmes divines qui ne peuvent être que les eaux. Le fils des eaux étant aussi leur époux, il n'est pas nécessaire de chercher une autre interprétation pour le mâle dont les rivières sont les épouses, V,42,12, pour l'époux honorable qu'Indra donne aux eaux, X,43,8, comme aux aurores[1], quand il les délivre de l'esclavage du démon.

L'oiseau divin qui est à la fois le fœtus des eaux et des plantes, et qui ne peut être par conséquent qu'Agni ou Soma, reçoit au vers I,164,52, le nom de Sarasvat, auquel correspond le féminin Sarasvatî, nom de la rivière céleste par excellence[2].

Un autre personnage divin, beaucoup plus important que Sarasvat, et célébré dans deux hymnes du *R*ig-Veda, X,81 et 82, comme une sorte de dieu suprême, Viçvakarman, « celui qui a fait toutes choses », est aussi appelé le premier fœtus des eaux, X,82, 5 et 6. Nous le retrouverons plus loin dans la section consacrée aux rapports du père et du fils, et nous y verrons qu'il est, par d'autres traits encore, assimilé à Agni et à Soma. Hira*n*yagarbha, celui « qui est sorti d'une matrice d'or », et qui, par ce nom, semble être assimilé particulièrement au soleil, fils de l'aurore, semble aussi, dans l'hymne unique du *R*ig-Veda qui lui est adressé, X,121, considéré comme un fils des eaux. On lit en effet au vers 7 que le « souffle unique des dieux » est né, *sam avartata*, cf. X,90,14, des eaux. Or, ce souffle unique des dieux paraît bien n'être autre qu'Hira*n*yagarbha lui-même, dont il est dit au vers 1 qu'il est né, *sam avartata*, au commencement, et qu'aussitôt né, il est devenu le maître du monde, puis au vers 8, qu'il a été le seul dieu au-dessus des dieux. En tant que fils des eaux, il se confondrait donc avec Agni, qui figure dans le même vers 7 comme le fœtus des eaux, enfanté par les eaux. A la vérité, le vers 9 porte qu'Hira*n*yagarbha a engendré les eaux. Mais nous sommes habitués au paradoxe du fils engendrant ses mères. Il n'y a pas jusqu'à Manyu,

démon vaincu par Indra, V, 32, 4; mais ce n'est pas le seul exemple que nous y devions trouver d'une sorte de confusion entre le feu céleste et le démon.

1. Voir ci-dessus, p. 46.

2. Cf. I, p. 326.

célébré dans les deux hymnes X,83 et 84, qui ne semble, quelle que soit son origine véritable, confondu dans une certaine mesure avec Apâ*m* Napât. « Nous connaissons », dit le poète, X, 84, 5, « la source d'où tu es sorti »; et au vers suivant, X,84,6, il l'invoque sous le nom même de la « foudre », *vajra*. Je renvoie à la seconde partie l'étude d'un dernier personnage, celui de Trita *A*ptya, dont ce nom même d'*âptya* trahit l'étroite relation avec les eaux, *âpas*, mais dans lequel nous aurons à relever surtout le caractère d'un sacrificateur céleste, pressant le Soma pour Indra.

SECTION VI

LE MALE, AGNI OU SOMA, ET LE PERSONNAGE OU LES GROUPES REPRÉSENTANT L'ÉLÉMENT FEMELLE

§ Ier. — FORMULES ENTIÈREMENT INDÉTERMINÉES

S'il n'est pas rare, dans les formules concernant les rapports des éléments mâles avec les éléments femelles, que le poète s'abstienne de préciser la forme particulière du mâle qu'il peut avoir en vue, il arrive beaucoup plus souvent encore que les femelles y figurent sous une dénomination générale et vague. L'indétermination est à son comble quand, ni les femelles, ni le mâle lui-même, ne sont explicitement désignés.

Il paraît difficile de dire d'une façon précise quelles sont, au vers II, 5, 5, les vaches qui recherchent ou qui suivent Agni (*littéralement* la « couleur » d'Agni), au vers I, 140, 9, l'aigle femelle qui paraît suivre le même chemin que lui, au vers X, 155, 5, la vache mentionnée aussi en sa compagnie. Même observation pour d'autres passages où il est parlé des « mères qui l'ont enfanté », III, 31, 2, cf. 3; VIII, 91, 17, et d'où il sort en mugissant, X, 1, 2. Comme nous l'avons vu nommé le père en même temps que le fils des différents éléments femelles des phénomènes et du culte, plusieurs explications sont également possibles pour l'énigme suivante, I, 95, 4 : « Qui de vous a pénétré ce mystère? Le veau a lui-même engendré ses mères. » La virginité des mères d'Agni, III, 55, 5, n'est pas non plus un caractère qui convienne à cer-

taines de ses mères à l'exclusion de toutes les autres. Nous avons bien vu que les doigts qui l'engendrent étaient considérés comme des vierges. Mais les doigts ne sauraient être représentés par la femelle unique qui l'engendre également au vers IV,7,9, et dont il est dit qu'elle n'a pas été fécondée, non plus que par les vierges aux longues « chevelures » ou « crinières » dont parle le vers I, 140, 8. Citons enfin comme exemples de formules tout à fait indéterminées concernant les rapports sexuels d'Agni avec les éléments femelles, le vers X, 21, 8, portant qu'il dépose un germe « dans les sœurs » (dans *ses* sœurs?), et le vers I,66,8, où il est appelé « l'amant des jeunes filles » et « l'époux des femmes », (cf. encore I,140,6).

On lit au vers IV,41,8, que les chants s'approchent d'Indra et de Varu*n*a « comme les vaches de Soma ». Ce texte nous présente également sous sa forme la plus générale et la plus indéterminée l'idée de rapports conçus entre le breuvage du sacrifice et des éléments femelles représentés comme des vaches. J'en rapprocherai les vers IX,66,6 ; 77,1, cf. 82,3, où des vaches sont aussi représentées courant vers Soma. On ne peut guère déterminer avec plus de certitude la nature des vaches que Soma met en mouvement au vers IX,96,8, ni de celles vers lesquelles il s'élance au vers IX,78,1, cf. 64,13, ou de celles après lesquelles il hennit au vers IX,82,1, ou de celles auxquelles il se mêle au vers IX, 61,21. Même observation sur les formules qui représentent Soma coulant avec les vaches traites, IX, 107,9, ou encore les vaches mugissant après lui, IX,101,8, cf. IX, 75, 3. Les femelles qu'il fait mugir au vers IX, 107, 26, sont seulement désignées sous le nom de « joyeuses ». La désignation est plus vague encore pour les femelles mentionnées au vers V,44,11, en compagnie de la « liqueur » qui est un « aigle », c'est-à-dire de Soma. Celles qu'il met en mouvement au vers IX,86,41, sont mères, et dans d'autres passages, il est lui-même appelé le « jeune » des « grandes », IX, 102, 1, ou le « fœtus » qu'ont engendré celles qui « croissent selon la loi », *ibid*, 6. Les mères qui le « font » sont aussi appelées des vaches, IX,97,9. Soma est un veau qu'on réunit à ses mères, IX. 104, 2; 105, 2, ou que ses mères mugissantes lèchent dans son premier âge, IX,100,1, cf. 7. De cette dernière formule on peut rapprocher celles qui nous montrent Soma « nettoyé » par les vaches, IX, 43, 1, ou, selon une formule plus hardie, mais très fami-

lière aux auteurs des hymnes, « oint » [1] de vaches, IX, 10,3 ; 32,3. D'un autre côté, il s'unit aux « sœurs », IX,68,4, et les sœurs s'avancent vers lui en compagnie des eaux et des vaches, IX,82,3, soit qu'il faille entendre par là des femelles simplement sœurs entre elles, comme les doigts ou les prières, soit qu'il s'agisse de sœurs de Soma lui-même. On sait que les poètes donnent souvent pour vêtements à Soma les différents éléments femelles[2], et aux exemples déjà cités de ce fait, nous pouvons ajouter ici les vers IX, 2, 4; 42, 1 ; 86,26; 107,26, d'après lesquels Soma se revêt de « vaches », pour ne rien dire des vers I,135,2 ; IX, 96, 1 ; 97,2 ; 99,1, où les vêtements de Soma, quoique non expressément identifiés à des femelles, ne diffèrent vraisemblablement pas de ceux qui lui sont attribués dans les passages plus explicites[3]. Si l'on songe en même temps au goût des poètes védiques pour les combinaisons d'images incohérentes [4], on comprendra qu'au vers IX,101,14, dans la formule « le frère s'est revêtu du vêtement », le vêtement puisse représenter un élément femelle dont Soma serait le frère, comme ailleurs, IX,107,13, dans la formule « Soma s'est revêtu d'un vêtement brillant, lui qui doit être nettoyé comme un fils chéri », le vêtement représente peut-être un élément femelle dont Soma serait le fils. En tout cas, le même vers IX,101,14, compare Soma à un amant qui s'approche de son amante, cf. IX,96,23. Nous voyons ainsi se dérouler toute la série des relations possibles entre Soma et les éléments femelles, sans que ces relations, qui sont les mêmes avec chacun de ces éléments, puissent nous servir à déterminer celui d'entre eux que le poète a pu avoir en vue dans chaque cas particulier. L'idée d'une union sexuelle est aussi suggérée au vers IX, 71,7, par la qualification de « mâle » donnée au Soma qui mugit après les vaches. Ailleurs encore, les vaches vont au-devant du taureau Soma, IX,69,4, ou mugissent en se dirigeant vers lui, pareilles à une femme qui va trouver son amant, IX,32, 5. L'expression *patir gavâm*, IX, 72, 4, pourrait signifier « époux », cf. VIII, 58, 2, aussi bien que « maître » des vaches, et être ainsi à peu près synonyme de celle de « tau-

1. Voir l'article cité, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 131.
3. Soma pourtant se revêt aussi des cuves, IX, 90, 2. Il se revêt de sagesse et d'héroïsme, IX, 7, 4.
4. Voir l'article cité, *passim*.

reau du troupeau », IX,15,4, cf. 96,20; 110,9. Au vers IX, 69, 4, les vaches qui vont au-devant du taureau sont en outre appelées des déesses qui vont au rendez-vous d'un dieu.

Les rapports des éléments mâles et des éléments femelles sont encore l'objet d'un certain nombre de formules où manque la désignation précise, non seulement des femelles, mais du mâle lui-même. Certaines de ces formules sont tout à fait obscures. Tout ce que nous pouvons dire, par exemple, du vers I,121,2, c'est qu'il fait mention d'un taureau et d'une femelle appelée à la fois l'épouse du cheval et la mère de la vache. Voici ensuite un taureau noir arrivant avec des femelles souriantes, I, 79, 2, puis des vaches avec un mâle qu'on attelle, VI, 67, 11. On entrevoit à peine, à travers les ténèbres de l'hymne V, 44, un mâle parmi des femelles (vers 8, cf. 9), qui sont peut-être ses mères (vers 5), et au milieu desquelles il croît (vers 1), semblable en cela à celui du vers II,13,1. Le veau qui loue sa mère, VIII,61,5, ceux qui sont comme des veaux avec leurs mères, et qui se réunissent aux sœurs, VIII,61,14, peuvent, comme les mâles des formules précédentes, représenter à peu près indifféremment Agni ou Soma sous l'une ou l'autre de leurs formes. Après les mères, les épouses. Dans l'hymne V, 44, des épouses figurent au vers 5 à côté de mères dont elles ne diffèrent peut-être pas. Au vers I,105,2, description d'une union sexuelle qui paraît bien être une union mythique. L'amant des jeunes filles, revêtu de vêtements qui, d'après toutes les analogies, doivent être ses amantes elles-mêmes, I, 152, 4, est déjà pour nous un personnage de connaissance. Enfin l'énigme du vers X, 40, 11, « Nous ne comprenons pas cela, expliquez-le-nous, que le jeune homme séjourne dans le sein de la jeune femme » pourrait s'expliquer par la confusion fréquente de l'épouse et de la mère du mâle.

L'embarras de l'interprète, devant les formules pareilles à celles que nous venons de passer en revue, ne vient pas de la difficulté de leur trouver une explication quelconque. Leur obscurité ne réside que dans une équivoque. Elle a pour cause la multiplicité des explications suggérées à la fois par les formules analogues, où on a vu successivement constatées, en termes exprès, les relations des différents éléments mâles des phénomènes célestes et du culte avec les aurores, avec les eaux du ciel, avec les prières et les offrandes. Si nous pouvions oublier qu'Agni, que Soma,

ou plus généralement que le mâle a plusieurs sortes de mères, d'épouses, etc., les *R*ishis se chargeraient de nous le rappeler.

C'est ainsi que l'auteur du vers I, 95, 4, annonce comme un grand mystère, et sous forme d'énigme, qu'Agni est le fœtus de « nombreuses » femelles. Il est vrai que la pluralité des mères pourrait s'appliquer à une seule de ses naissances, soit qu'il naisse des aurores, des eaux, des prières, etc. Mais au vers X, 5, 1, l'épithète *bhûrijanman* constate la pluralité des naissances. Ailleurs, Agni est représenté, « parce que sa mère est en beaucoup de lieux », sortant brillant de toutes ces matrices, I, 146, 5. Dira-t-on que les lieux divers où Agni est enfanté, III, 54,19, peuvent être simplement les autels des différents sacrificateurs? Le vers II, 10, 3, porte expressément que les femelles dont Agni est le fœtus sont « de formes nombreuses ». Un autre insiste sur le paradoxe : « A lui *seul*, il tette beaucoup de femelles gonflées de lait », III, 1, 10. On l'appelle aussi le « fœtus des êtres », III, 27, 9, probablement pour dire qu'il naît en tous lieux. D'autre part, Agni « en montant et en descendant » dépose un fœtus dans les différents mondes, III, 2, 10 ; c'est un mâle qui engendre « dans des ventres divers », *ibid.* 11.

Les nombres donnent plus de précision au mythe de la pluralité des mères et des épouses. Nous avons déjà eu l'occasion [1] de relever les passages qui font mention des trois naissances d'Agni et de constater que ces trois naissances correspondent aux trois grandes divisions de l'Univers. Au vers II, 35, 5, Apâm Napât est nourri par trois femmes. Mais plus souvent le nombre des mères d'Agni est réduit à deux, I, 31, 2. Agni est un veau qui a deux mères pour lui seul III, 55, 6 ; cf. 7. Il est peu probable que, dans les formules de ce genre, les deux mères désignent un couple, comme celui de la Nuit et de l'Aurore. L'épithète *dvijanman* « qui a deux naissances », I, 60, 1 ; 140, 2 ; 149, 4 et 5, peut servir à expliquer *dvimâtri*, et est elle-même expliquée par le vers II, 9, 3, qui oppose la naissance suprême d'Agni à son séjour inférieur. Il est peu probable même que les deux mères représentent directement le ciel, considéré comme femelle, et la terre. Ce sont plutôt les deux formes, l'une céleste et l'autre terrestre, de l'élément femelle plus souvent désigné par un pluriel.

1. I, p. 21-23.

L'opposition revient en somme à celle que présente le vers II, 35, 11, entre les eaux, mères d'Apâm Napât sous sa forme cachée, et le beurre qui nourrit celui que les jeunes femmes, c'est-à-dire les doigts, allument. Après les deux mères, on peut citer les deux mariages que les hommes célèbrent en offrant le sacrifice à Agni, VII, 1, 17, et qui pourraient bien être les mariages d'Agni lui-même avec les formes terrestres et les formes célestes de ses femelles. Agni a aussi sept mères ou nourrices, III, 1, 4, et sept épouses, IV, 1, 12. Mais nous renvoyons l'interprétation de ce nombre sept au chapitre suivant.

Des deux mariages d'Agni on peut rapprocher les deux femmes de Soma, X, 101, 11 [1]. Les sœurs de deux espèces avec lesquelles il demeure, d'après le vers IX, 72, 3, sont sans doute plutôt les femelles des deux mondes [2] que les doigts des deux mains. Ailleurs, en effet, ce sont des femelles de trois sortes qui sont nommées avec Soma : ces femelles brillantes lui donnent la force, IX, 111, 2, et peuvent par conséquent être considérées comme ses mères. Le triple vêtement dont il se revêt, IX, 108, 12, est une figure empruntée au même ordre d'idées. Les trois mères de Soma sont au vers IX, 33, 4, cf. 5, les trois paroles. Mais nous savons que les trois formes de la parole correspondent elles-mêmes, au moins primitivement, aux trois mondes. Du rapprochement des vers VIII, 83, 5 et 90, 14, on pourrait conclure que Soma a aussi trois filles. Au vers VIII, 83, 5, l'épithète *jâvant* « qui a une postérité » rappelle les épithètes *patnîvant* « qui a des épouses », VIII, 82, 22, et *gomant* « qui a des vaches », cette dernière figurant précisément au vers suivant, VIII, 83, 6. Dans le même vers, Soma reçoit l'épithète *trishadhastha* « qui a trois séjours ». C'est peut-être une raison de croire qu'il a une postérité dans chacun de ces trois séjours, postérité identique d'ailleurs aux éléments femelles appelés ailleurs ses mères ou ses épouses. Il se pourrait donc aussi que l'explication que nous avons précédemment [3] tentée du vers VIII, 90, 14, dût être modifiée en ce sens que les trois « progénitures » qui y figurent en même temps que Soma

1. La comparaison du vers précédent ne permet guère de douter qu'il s'agisse de Soma. D'après le même passage, Soma, en tant que cheval, a deux jougs.

2. Cf. la première partie du vers qui sera expliqué plus bas, p. 70.

3. I, p. 289.

devraient être considérées comme les filles de Soma lui-même. Ces trois filles, qui sont allées « au delà », et que le poète oppose à celles qui sont « descendues » dans l'hymne, pourraient être aussi rapprochées des trois formes cachées de la parole opposées à celle qui est la parole des hommes, I, 164, 45. C'est seulement dans le chapitre suivant que nous étudierons cette attribution aux espaces supraterrestres des nombres exprimant primitivement l'ensemble des divisions de l'Univers, ainsi que la signification du nombre sept dans les formules pareilles à celles des vers IX, 86, 25; 36; 102, 4, où figurent sept vaches mugissant après Soma, sept mères, et sept sœurs mères de Soma. Nous y verrons aussi comment, les nombres se multipliant l'un par l'autre, on en est venu à dire que trois fois sept femelles donnent le lait qui sert à cuire Soma, IX, 70, 1; 86, 21.

On peut identifier à peu près indifféremment à Agni ou à Soma le mâle, taureau de toutes les femelles, III, 56, 3, qui a trois mères et trois épouses, *ibid.* 5, le fils qui a trois mères à lui seul, VIII, 90, 6, le veau qui aperçoit sa mère multiforme dans les trois *yojana*, I, 164, 9, c'est-à-dire apparemment dans les trois mondes. Par une application secondaire du nombre trois, analogue à celles qui viennent d'être signalées, les vaches de trois sortes (ou au nombre de trois?) qui figurent avec le mâle au vers V, 47, 4, reçoivent sans distinction la qualification de « suprêmes ». Enfin, au mâle à trois mères, il faut comparer le mâle à deux mères, I, 112. 4.

§ II. — FORMULES APPLICABLES AUX ÉLÉMENTS DU CULTE

Quelquefois les formules concernant les rapports d'Agni avec les femelles, malgré leur indétermination, ne laissent guère pourtant d'hésitation possible qu'entre les prières ou les offrandes. Il en est ainsi, par exemple, au vers IV, 3, 2, où le poète invite Agni à prendre place sur l'autel en lui disant « Celles-ci sont tournées vers toi », au vers I, 145, 3, où des « cavales » sont mises avec les cuillers au nombre des femelles dont il est le « petit », *ibid.*, et qui s'avancent vers lui avec bienveillance, *ibid.* 4. Les femelles qui figurent avec Agni au vers I, 127, 5, sont expressément appelées les « infé-

rieures[1] ». Les différentes mères du feu ont toutes été considérées comme des « vêtements » d'Agni, cf. I, 26, 1. Mais ces vêtements sont vraisemblablement les offrandes ou les prières quand il s'en revêt « sur le nombril de la terre », X, 1, 6. La mère dans le sein de laquelle Agni s'établit comme sacrificateur, V, 1, 6, paraît être aussi une femelle terrestre, peut-être la terre elle-même, ou encore la place qu'on prépare pour le feu sur l'autel et qui est ailleurs comparée à une épouse accueillant son époux, IV, 3, 2. Cependant, le mythe du sacrifice céleste d'une part, et de l'autre les relations conçues entre le feu terrestre et les éléments femelles des phénomènes célestes, laissent souvent subsister pour les formules de ce genre la possibilité d'une double interprétation. La seconde conception, par exemple, permettrait d'entendre la qualification d'« amant du sacrifice » donnée à Agni, sans indication de ses amantes, X, 7, 5, en ce sens qu'il est, dans le sacrifice, l'amant des femelles célestes, eaux ou aurores.

Les vaches qui accompagnent le Soma que le prêtre offre à Indra, VIII, 3, 1 ; 13, 14 ; 71, 6 ; 81, 30 ; 83, 6, ou à Vâyu, I, 134, 2, ne peuvent être que le lait, les prières, ou encore les eaux qui ont servi à la préparation du breuvage. Même observation pour les « épouses » qui figurent dans une formule analogue, VIII, 82, 22, pour les vaches auxquelles le prêtre unit la liqueur « mâle », IX, 6, 6. Au vers VIII, 58, 5, les femelles répandues en même temps que les Somas sur le gazon sacré, aux acclamations des prêtres, sont seulement désignées par la qualification de « brillantes ». Enfin la mère dans le sein de laquelle il s'établit « chez nous », IX, 89, 1, ne peut guère représenter que la terre elle-même, ou peut-être la peau de vache sur laquelle il est pressé ; car elle paraît distincte de la cuve (cf. *ibid.*) dans le « ventre » de laquelle il est placé au vers IX, 95, 1. Dans tous ces passages le prêtre humain est mis directement en cause. Il n'est donc pas douteux qu'ils s'appliquent au sacrifice terrestre. Pour ne rien dire que d'absolument certain, on n'y peut joindre que sous la réserve d'une application, toujours possible, au sacrifice céleste, les passages qui nous montrent seulement Soma, ce « petit » qui mugit dans la cuve, IX, 71, 1, cf. 109,

1. Cf. au vers I, 128, 3, l'opposition des plateaux inférieurs et des plateaux supérieurs où Agni a fixé son séjour.

12 ; 110, 10, léché sur le tamis par ses mères, comme un veau l'est par les vaches, IX, 100, 7, ou désirant sa fiancée, *vadhûyuh*, alors qu'il se purifie sur la peau de brebis, IX, 69, 3, ou déposant sa semence dans un troupeau, en même temps qu'il s'établit dans les cuves, IX, 99, 6, ou s'unissant aux vaches dans la cuve, pareil à un homme qui va trouver une femme au rendez-vous, IX, 93, 2, ou rejoint dans la cuve par les vaches qui accourent vers lui comme vers un époux chéri, IX, 97, 22, ou comparé, toujours dans la cuve, à un homme entouré de femmes, IX, 86, 16, à un cheval qui court vers ses épouses (proprement, qui court à l'hymen [1]), IX, 96, 9. C'est sans doute aussi de vaches liturgiques que Soma est « oint » aux vers IX, 50, 5 ; 96, 22 ; 103, 2 ; 107, 22, et « revêtu » aux vers VIII, 1, 17 ; IX, 95, 1. La chose est certaine aux vers IX, 72, 1 ; 85, 5 ; 96, 14, d'après lesquels Soma est oint de vaches « dans la cuve », dans cette cuve que le vers IX, 74, 8, nous montre ointe elle-même de vaches; et il ne peut être question que du sacrifice terrestre au vers IX, 45, 3 : « *Nous* t'oignons de vaches », et aux vers IX, 8, 5, cf. 6 ; 104, 4, cf. 105, 4 : « *Nous* t'habillons, *nous* habillons ta couleur de vaches. » Il semble que la figure de la « cuisson » du Soma par les vaches, IX, 46, 4 ; 86, 17 ; 109, 15 et 17, cf. 97, 43, implique par elle-même l'idée d'un sacrifice. Cette formule bizarre paraît signifier en effet que le lait qu'on mêle à Soma, ou les prières qu'on chante en son honneur, complètent la préparation du breuvage sacré, comme une cuisson réelle complète la préparation des autres offrandes [2]. Et en effet, il est dit au vers IX, 84, 5, que les vaches cuisent le Soma avec le lait et avec les prières. Remarquons en passant que ces vaches étant en outre les mères de Soma, ce sont des « mères qui cuisent leur petit », IX, 1, 9, et que par une autre combinaison de figures, ce qui sert à cuire Soma, *âçir*, lui sert aussi de vêtement, IX, 75, 5. Il faut ajouter toutefois que la cuisson du Soma est rapprochée au vers X, 179, 3, non seulement de la cuisson de l'offrande dans le feu, mais de celle du lait dans le pis, autre figure sur laquelle nous aurons à revenir [3], et qui n'appartient plus à l'ordre des faits liturgiques, mais à celui des phénomènes naturels.

1. C'est le sens le plus sûr du mot *samana*.
2. Cf. l'article cité, p. 128.
3. Voir p. 83 et note 4.

§ III. — FORMULES APPLICABLES AUX ÉLÉMENTS DES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Voici maintenant quelques textes dont l'application aux éléments des phénomènes célestes est, ou vraisemblable, ou même certaine.

Dans la formule du vers I, 70, 9, adressée à Agni, « Tu es glorifié dans les vaches et dans les bois », on peut voir une opposition des mères célestes du feu au bois qui l'engendre sur la terre.

Le mâle qui, en mugissant après les vaches, fait retentir le ciel et la terre, IX, 97, 13, n'est sans doute pas le Soma terrestre. J'en dirai autant du taureau qui, se tenant au milieu des vaches, « contemple ces demeures inférieures », IX, 96,7. Au vers IX, 80, 2, où se rencontre la formule, d'ailleurs banale, « Les vaches ont mugi après toi », la matrice frappée par le fer vers laquelle s'élève le Soma terrestre, suggère, comme nous le verrons plus bas[1], l'idée de la mère qui a longtemps retenu le Soma céleste. La Pajrâ dont Soma est le fœtus, IX, 82, 4, est peut-être aussi une mère céleste, cf. I, 167, 6. Au vers IX, 26, 2, nous retrouvons encore les vaches qui mugissent après Soma : ce vers lui-même ne renferme aucune indication sur le point qui nous intéresse ici, mais il est placé entre deux autres concernant le Soma céleste. Enfin, c'est sur le plus haut plateau, c'est-à-dire dans le ciel, que les vaches, d'après le vers IX,31,5, font couler leur lait pour Soma. Ni les « vierges » qui le mettent en mouvement, tout en gonflant une « outre des grenouilles », IX, 1, 8, qui paraît être le nuage[2], ni les « sœurs » avec lesquelles, coulant sur le plateau de Trita[3], il fait briller le soleil, IX, 37, 4, ne peuvent être les doigts ou les prières d'un sacrificateur humain. Nous avons déjà relevé plus haut[4] les passages qui nous le montrent revêtu des rayons du soleil quand, pareil à un taureau, il mugit en faisant le tour des troupeaux, IX, 71, 9, ou qu'il va au rendez-vous des femmes dont il est l'époux, IX, 86, 32, et

1. P. 86.
2. Voir III, p. 9, en note.
3. Sacrificateur céleste (voir la seconde partie).
4. P. 43.

celui où il est comparé à l'éclair tonnant, quand, venant de la montagne suprême, il trouve les vaches cachées, IX, 87, 8, cf. 3 et 9. La figure du « vêtement » ou de l' « enveloppe » de vaches s'applique aux vaches célestes, probablement aux vers 3 et 5 de l'hymne IX, 14, d'après l'ensemble de cet hymne, et certainement au vers IX, 86, 27, qui nous montre Soma enveloppé de vaches sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel (cf. encore IX, 100, 9). Il en est de même de la figure de la « cuisson » au vers I, 84, 11, où les vaches qui cuisent Soma sont les vaches d'Indra, qui accompagnent ce dieu, *ibid.* 10, et au vers VIII, 58, 3, cf. 6, où elles sont placées dans les trois espaces du ciel, au vers IX, 70, 1 enfin, où nous lisons que trois fois sept vaches ont donné à Soma ce qui sert à le cuire, *âçiram*, dans le ciel antique. Nous retrouverons plus loin les passages où la même figure est combinée avec celle de la « tête », représentant la forme supérieure de Soma dans le ciel, IX, 93, 3, ou le ciel lui-même, IX, 71, 4. Remarquons enfin que les formules où Soma est représenté comme un héros au milieu des vaches, IX, 16, 6; 62, 19, cf. 87, 7; 89, 3, renferment au moins une allusion aux vaches célestes, les seules dont on puisse dire qu'il en est le conquérant, et qu'en revanche celles qui nous le montrent préparé avec les vaches, III, 35, 8, « orné de vaches », IX, 61, 13, dans des eaux qui paraissent être les eaux célestes[1], renferment une allusion non moins évidente aux vaches du sacrifice.

Le fœtus placé au milieu des femelles « de la demeure », *vrijanîshu*, I, 164, 9, est probablement l'un des deux éléments mâles du sacrifice terrestre, au milieu du lait, des offrandes ou des prières. Mais ailleurs le mâle nommé en compagnie de vaches qui du reste sont représentées elles-mêmes « nageant dans les eaux » est désigné par le qualificatif[2] *nabhanya*, VII, 42, 1, qui paraît nous reporter au nuage. Celui qui, au vers X, 144, 4, est « caressé » par sa mère et la « caresse » lui-même, est un oiseau qui a pénétré dans la mer, évidemment dans la mer céleste, et qui embrasse du regard le monde entier. Enfin le taureau qui, au vers V, 43, 13, « se revêt des femmes », a trois cornes, correspondant vraisemblablement aux trois mondes. J'ai montré ail-

1. Voir pour III, 35, 8, l'opposition des termes *narah*, *parvatâh*, *âpah*, et comparer pour IX, 61, 13, les vers 7, 8, 10 du même hymne.
2. Cf. I, 149, 3, le cheval *nabhanya*.

leurs [1] que certaines formules bizarres telles que « la flèche attachée aux vaches (posée sur la corde de l'arc) », VI,75,11, « les oiseaux (flèches) tenus par les bras sur la vache », VI, 46,14, cf. X,27,22, « le char attaché aux vaches » ou « enveloppé de vaches (muni de courroies) », VI, 47, 26 et 27, lors même qu'elles seraient appliquées à des flèches et à des chars réels, seraient autant d'allusions à l'union de l'élément mâle et des éléments femelles des phénomènes célestes, et particulièrement à celle de l'éclair, prototype céleste de la flèche et du char de bataille, avec les eaux de la nuée représentées comme des vaches. Quant aux formules où le mâle est désigné par un nom propre, nous devons en renvoyer l'examen aux parties de cet ouvrage où seront étudiés les personnages mythiques qui portent ces noms. Dès maintenant pourtant nous pouvons signaler à titre de spécimens le mythe de Tvashṭri au milieu des femmes célestes, I, 22, 9; 161, 4 et celui de Pûshan, amant de sa sœur et de sa mère, VI, 55, 4 et 5. C'est aussi plus tard, à propos des différentes légendes dont se composent l'histoire mythique d'Indra et celle des Açvins que nous aurons à parler du fils de la vierge, IV, 19, 9; 30, 16, et du fils de la femme de l'eunuque, X, 65, 12. La vierge et la femme de l'eunuque rentrent d'ailleurs dans la même conception mythique que la stérile qui enfante, X, 31, 10.

§ IV. — RAPPORTS ENTRE UN MALE ET DES FEMELLES APPARTENANT A DES MONDES DIFFÉRENTS.

Dans d'autres passages, le mâle et les femelles paraissent appartenir à des mondes différents, en sorte que leurs relations peuvent être considérées comme symbolisant l'action exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes. Tels sont le vers V, 6, 7, où les flammes d'Agni sont représentées comme des chevaux, s'élançant, avec des ailes aux pieds, vers les étables des vaches, le vers X, 5, 1, d'après lequel le même Agni « cherche le pis » dans un lieu mystérieux appelé « le sein des deux qui sont cachés », le vers IX, 71, 5, qui nous montre Soma se dirigeant vers le séjour caché de la vache. Les vaches dont il s'agit dans ces pas-

1. Voir l'article cité, p. 134-136.

sages sont évidemment des vaches célestes. Il est moins sûr qu'Agni et Soma y figurent en tant qu'éléments du sacrifice. C'est pourtant l'hypothèse la plus probable, l'idée d'un mouvement d'Agni ou de Soma vers les vaches s'accordant très bien avec celle d'un séjour différent du mâle et des femelles. J'expliquerais de même les vers IV, 1, 9; V, 12, 2, et X, 5, 5, qui nous montrent Agni fendant le pis brillant des vaches, et faisant couler les torrents de la loi, ou apparaître les sept sœurs brillantes.

Aucune hésitation ne paraît possible au vers X, 79, 3, où il est dit d'Agni « cherchant la retraite cachée de la mère » qu'il « rampe sur les plantes ». L'auteur du vers X, 12, 1, pour dire d'Agni, de l'Agni qui « fait faire le sacrifice aux mortels », c'est-à-dire encore du feu de l'autel, qu'il se dirige vers sa mère céleste, emploie l'expression équivalente [1] « allant vers son *souffle* ».

Ailleurs, ce sont les vaches elles-mêmes qui s'éveillent [2] « en face » d'Agni « allumé », VII, 9, 4, et auxquelles il imprime un mouvement de haut en bas, *nîcîh*, I, 66, 9, pareil au sien propre quand il descend du ciel sur la terre, *nyan*, X, 27, 13 et 142, 5. Le même mot *nîcîh* exprime encore, au vers 10 de l'hymne I, 72, à Agni, le mouvement des femelles brillantes qui apparaissent aux sacrificateurs [3]. C'est aussi un mouvement de haut en bas, *avâsya*, qui, d'après le vers 10 de l'hymne I, 140, a été imprimé par Agni aux mères [4], et le poète, en rappelant cette action exercée, sans doute par le feu des anciens sacrifices, sur les femelles célestes, semble exprimer l'espoir qu'elle le sera de nouveau par le feu qu'il invite à briller chez ses bienfaiteurs [5].

Au surplus, c'est une idée banale dans les hymnes que la vache, ou les vaches célestes, I, 153, 3, cf. V, 43, 1, et *passim*, donnent leur lait au sacrificateur. Il était impossible qu'elles ne fussent pas considérées avant tout comme nourrissant l'élément mâle du sacrifice qui est leur veau. Dans telle formule même où le nourrisson de la vache céleste est représenté comme un chantre qui s'éveille à l'aurore, VII, 68, 9, il se pourrait bien que ce nourrisson fût Agni. Le

1. Sur les emplois du mot *asu*, « souffle », voir III, p. 71-72.
2. Cf. les formules du même genre, où Agni est représenté s'éveillant en face des aurores, plus haut, p. 14.
3. Cf. encore, pour l'emploi de *nîcî*, V, 44, 4; VIII, 90, 13.
4. Proprement, à celles qui ont un petit, *çiçumatîh*.
5. Cf. le vers précédent.

« sacrificateur » du vers I, 180, 3, est certainement le feu même du sacrifice, puisqu'il est comparé à un serpent brillant au milieu du bois. Je comprends le passage entier en ce sens que les Açvins mettent « le lait cuit dans la vache crue », lorsqu'Agni sacrifie. On verra plus loin[1] que les formules de ce genre s'appliquent aux phénomènes célestes.

Citons encore dans le même ordre d'idées la formule du vers X, 60, 11 : « La vache donne son lait de haut en bas. » On pourra sans doute être tenté d'appliquer simplement cette formule aux vaches réelles; mais l'idée de la vache céleste est naturellement suggérée par les deux autres formules renfermées dans le même vers « Le vent souffle de haut en bas » et « Le soleil chauffe de haut en bas ».

Au vers IX, 38, 4, c'est l'élément mâle, c'est Soma, qui descend du ciel sur la terre, pour y rejoindre une femelle qui d'ailleurs est considérée, non comme sa mère, mais comme son amante : « Pareil à un aigle, il descend parmi les races humaines, venant comme un amant vers une femme. »

§ V. — RAPPORTS ENTRE LE MALE ET DEUX SORTES DE FEMELLES APPARTENANT A DES MONDES DIFFÉRENTS

Il arrive aussi quelquefois que le mâle est mis en rapport dans une même formule avec deux sortes de femelles qui paraissent appartenir, les unes au ciel, les autres à la terre[2]. C'est ainsi qu'au vers I, 144, 2, les « bonnes laitières », autrement dit les « vaches » de la loi, qui mugissent après Agni, enfermées dans le séjour du dieu comme dans leur matrice, paraissent opposées, en tant que prières du sacrifice terrestre, aux eaux dans le sein desquelles ce même Agni a habité, suçant « les breuvages avec lesquels il s'avance », c'est-à-dire les eaux elles-mêmes. Au vers V, 3, 2, les jeunes filles dont Agni, identifié à Aryaman, protège[3] l'essence secrète (comme il protège au vers suivant l'essence secrète des vaches), semblent opposées aussi, en tant que femelles

1. P. 83 et note 4.

2. Cf. ce qui a été dit déjà plus haut de la signification des nombres dans les formules relatives aux rapports du mâle avec les femelles, p. 52.

3. Je corrige ici le texte en accentuant *bibharshi*. La comparaison du vers 3, *tena pâsi guhyam nâma gonâm*, me paraît mettre hors de doute le sens que j'adopte pour celui-ci.

célestes, aux vaches dont le même Agni, identifié à Mitra[1], est « oint » quand il unit dans une même pensée le sacrifiant et sa femme, c'est-à-dire quand il accomplit leur sacrifice. Même opposition au vers III, 7, 2, entre les vaches divines, et habitant le ciel, qui servent de cavales à Agni, et la vache unique[2] qui tourne autour de lui quand il repose dans le séjour de la loi. Ce passage offre une assez frappante ressemblance avec un autre où une vache bonne laitière, qui nourrit Apâ*m* Napât, paraît également opposée, comme femelle du sacrifice terrestre, aux eaux célestes au milieu desquelles il brille, II, 35, 7.

D'autres formules, où figurent également deux sortes de femelles, nous montrent le mâle allant des unes aux autres, ce qui ne peut guère s'expliquer que par sa descente du ciel sur la terre ou par son retour de la terre au ciel.

Tel est le vers 4 de l'hymne X, 1, à Agni : « Les mères bonnes nourrices t'entourent en te donnant la nourriture ; tu vas les retrouver sous l'autre forme qu'elles ont prise ; tu joues le rôle de sacrificateur parmi les races humaines. » Ces formes différentes des mêmes mères ne peuvent, ce semble, appartenir qu'à des mondes différents. C'est en ce sens qu'il est dit des femelles dont les métamorphoses font le sujet du vers 7 de l'hymne I, 140, adressé également à Agni : « Elles prennent une forme différente en compagnie du père et de la mère, » c'est-à-dire elles prennent une forme sur terre et une autre dans le ciel[3]. Signalons encore à propos de ces changements de formes des femelles, un mythe sur lequel nous aurons à revenir, celui de [Sara*ny*û, fille de Tvash*t*ri, mère de Yama et épouse de Vivasvat,] immortelle que les dieux ont cachée aux mortels en lui substituant, pour la donner à Vivasvat, une sorte d'image d'elle-même, X, 17, 1 et 2. Nous verrons également que la nymphe céleste Urvaçî, a séjourné chez les mortels sous une autre forme, *virûpâ*, X, 95, 16, et que l'épithète *vishurûpâ*, appliquée à Yamî, X, 10, 2, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées. La forme terrestre de la femelle céleste est naturellement, soit l'offrande, soit la prière. Et en effet,

1. Voir vol. III, p. 134 et suivantes.

2. Cf. plus bas, la vache qui nourrit *seule* le veau qui lui appartient en commun avec la vache céleste, p. 72 et suiv.

3. Cf. le vers III, 54, 6, où il est dit inversement que le ciel et la terre établissent leur demeure en des lieux différents, comme l'oiseau, c'est-à-dire comme le mâle à double forme, Agni ou Soma.

il est question, au vers X, 13, 3, de l'imitation d'une femelle céleste au moyen de la parole. On peut voir une allusion à la même idée dans cette comparaison du vers IV, 5, 3 : « Agni m'a enseigné la prière, lui qui l'a trouvée, comme le séjour mystérieux de la vache. »

Revenons maintenant aux pérégrinations du mâle entre les deux mondes. Du vers X, 1, 4, où nous avons vu Agni « retournant » vers des femelles qui ont pris une autre forme, on peut rapprocher le vers 7 de l'hymne VIII, 43 : « Prenant pour nourriture les plantes, Agni ne se lasse pas de les dévorer, *retournant vers les jeunes.* » Il semble bien que ces jeunes femelles vers lesquelles il « retourne » en dévorant le bois, sont des femelles célestes, les eaux, par exemple, d'où, selon le vers 9 du même hymne, il descend dans les plantes pour y renaître comme dans une matrice. L'hymne I, 140, à Agni, dont nous avons cité tout à l'heure le vers 7 sur les femelles qui « prennent une forme différente en compagnie du père et de la mère », nous montre au vers 8 des vierges chevelues qui, déjà mortes, se sont relevées : c'est Agni lui-même qui les délivre de la vieillesse et qui leur rend le souffle. Il y a lieu de se demander si l'idée exprimée au vers VIII, 43, 7, par le terme « jeunes » n'est pas analogue à celle qui l'est ici et ailleurs sous la forme d'une résurrection ou d'un rajeunissement.

Les formules du même genre, en effet, ne sont pas rares. Au vers III, 55, 16, il est question de vaches qui rajeunissent sans cesse. A la naissance d'Agni, d'après le vers V, 2, 4, les « chenues » redeviennent jeunes. Ces formules d'ailleurs sont, par elles-mêmes, susceptibles de plusieurs applications. Si j'ai cru tout à l'heure pouvoir considérer les « jeunes » vers lesquelles Agni « retourne » en dévorant les plantes, comme représentant les eaux célestes, je dois rappeler maintenant que l'aurore[1] d'une part, les prières[2] de l'autre, sont aussi des femelles à la fois vieilles et jeunes, c'est-à-dire rajeunissant toujours.

Ainsi, les différentes sortes de femelles peuvent être appelées jeunes parce qu'elles se renouvellent sans cesse. Mais il semble bien que cette même qualification, donnée aux mères

1. I, p. 247.
2. I, p. 293. Aux passages cités, ajoutez III, 1, 6, où les sept prières sont appelées à la fois vieilles et jeunes, et IX, 86, 4, où les « vieilles » répandues par les *Rishis* sont sans doute aussi les prières.

ou aux épouses d'Agni, désigne aussi quelquefois les dernières qui l'enfantent ou auxquelles il s'unit, dans l'un quelconque des mondes, par opposition à celles auxquelles il s'est uni ou qui l'ont enfanté précédemment dans un autre monde. C'est ainsi que j'avais d'avance interprété le vers VIII, 43, 7, qui a été l'occasion des observations qui précèdent. La même idée peut seule, à mon avis, rendre bien compte de certaines formules qui opposent des femelles anciennes à des femelles nouvelles en nous montrant Agni allant des unes aux autres. « Séjournant dans les anciennes, il monte[1] sur les nouvelles », dit l'auteur du vers III, 55, 5, qui nous le présente ensuite « au milieu des jeunes à peine nées ». Voici maintenant le vers I, 141, 5 : « Ensuite il est entré dans les mères au milieu desquelles il brille ; il s'accroît largement sans éprouver aucun dommage ; quand il est monté sur les anciennes, sur celles qui sont depuis longtemps en mouvement, il descend dans les nouvelles, dans les jeunes. » L'opposition si nettement indiquée dans ces passages rappelle celle qui a été précédemment[2] relevée entre les eaux et les plantes. Je crois toutefois qu'au vers I, 95, 10, le mot *prasû* doit être pris, non dans le sens de « plante », comme je l'avais fait précédemment[3], mais dans le sens plus général de « mère », et que les « mères nouvelles » dans lesquelles Agni entre après avoir dévoré tout ce qui est vieux, c'est-à-dire apparemment le vieux bois (cf. III, 23, 1), sont les eaux où il retourne en montant de la terre au ciel. Cela n'empêche pas que dans tel autre des passages cités[4], les femelles nouvelles ne puissent représenter par opposition aux eaux du ciel, soit les plantes, soit encore les offrandes ou les prières du sacrifice. A l'appui de cette dernière interprétation, on peut citer le vers I, 144, 5, où il est dit d'Agni, descendant de l'île (céleste) par le penchant des montagnes (des nuages), qu'il s'est « revêtu de lois *nouvelles* »[5], apparemment des lois des prières, autrement dit, des prières elles-mêmes, les

1. *Anûrudh*, cf. *ruh* (*rudh*) avec *anu*, I, 141, 5.

2. I, p. 17, et II, p. 17. Voir surtout le vers VIII, 43, 9, signalé de nouveau ci-dessus, p. 63.

3. I, p. 18.

4. Et au vers VII, 9, 3, où le mot *prasû* « mère » peut très bien désigner les plantes.

5. Cf. pour le sens de *vayund*, I, 145, 5, pour celui de *adhita*, IX, 68, 1, et pour la combinaison des deux, X, 114, 3, puis IX, 97, 12. On sait que la figure du vêtement est très souvent employée pour exprimer les rapports de l'élément mâle, Agni ou Soma, avec ses différentes mères.

prières étant mentionnées dans le premier hémistiche du même vers. Les mères, ou plus généralement les femelles « nouvelles », paraissent être toujours les dernières au milieu desquelles le mâle vient à passer dans la série ininterrompue de ses pérégrinations du ciel à la terre et de la terre au ciel[1]. C'est ainsi du reste qu'Agni lui-même, vieux et « chenu », III, 55, 9, dans certaines femelles, est appelé « très jeune » ou « le plus jeune », *yavishtha*, VII, 4, 2 et *passim*, à chaque fois qu'il renaît d'une autre mère.

C'est encore par l'idée des migrations incessantes du mâle, passant alternativement d'un monde à l'autre, que j'explique certaines formules où il est question de ses rapports avec deux sortes de femelles distinguées les unes des autres par les termes de « réunies » et de « séparées ». La « réunion » et la « séparation » ne peuvent guère s'entendre des rapports de ces femelles entre elles. On ne sait trop, en effet, ce que pourraient être, dans ce sens, les femelles réunies par opposition aux femelles séparées. Il s'agit donc de leurs rapports avec le mâle. Les « réunies » sont celles qui habitent le monde où le mâle est actuellement présent; les « séparées » sont celles qui habitent un autre monde où le mâle va d'ailleurs bientôt les rejoindre. Tel est le sens d'une formule qui se rencontre deux fois, au vers I, 164, 31 et au vers X, 177, 3 : « J'ai vu le gardien qui ne prend pas de repos allant et venant par les chemins; se revêtant des réunies, se revêtant des séparées[2], il voyage dans les mondes. » Là, l'idée des pérégrinations du mâle est formellement exprimée. Ailleurs, c'est celle des formes différentes que prennent dans les deux mondes les femelles, les unes séparées, les autres réunies, avec lesquelles il est mis en rapport. Le vers 7 de l'hymne I, 140, à Agni, à la suite de la formule « Il saisit les réunies et les séparées », place cette autre formule que nous avons déjà eu l'occasion de citer plus haut[3] : « Elles prennent une forme différente avec le père et la mère. » On peut expliquer encore dans le même ordre d'idées le vers III, 55, 15, où à la mention de deux séjours, l'un caché, l'autre visible,

1. Toutefois, les « nouvelles » ne sont en réalité que « rajeunies », ce qui permet aussi, à un autre point de vue, de les appeler anciennes. De là les vers X, 4, 5 et IX, 68, 2, qui nous montrent, l'un Agni naissant « nou- » au milieu des vieilles, l'autre Soma mugissant après les anciennes.

2. *Sadhrîcîh* et *vishûcîh*, proprement « celles qui sont dans la même direction » et « celles qui sont dans une direction différente. »

3. P. 62.

d'Agni (ou de ses mères, cf. 12-14), succède celle d'un chemin qui réunit et qui sépare[1]. Ce chemin, allant d'un monde à l'autre, ne réunit Agni aux femelles de l'un de ces mondes, que pour le séparer de celles de l'autre[2]. Au vers IX, 84, 2, où Soma est représenté coulant autour de tous les mondes, et faisant « la réunion » et « la séparation », l'allusion aux femelles semble évidente; car le poète le compare au soleil « poursuivant » l'aurore (cf. I, 115, 2).

Nous reviendrons plus loin sur le vers 5 de l'hymne V, 2, à Agni, où le prêtre se plaint de ce que son « petit mâle », c'est-à-dire le feu du sacrifice, a été séparé des « vaches », qui sont là les vaches célestes : ce sont ces vaches elles-mêmes qui doivent venir le retrouver. Inversement, au vers 3 de l'hymne II, 35 à Apâ*m* Napât, dans la formule « Les unes vont avec lui, les autres vont vers lui », les femelles qui « vont vers le fils des eaux » paraissent représenter les offrandes ou les prières du sacrifice terrestre par opposition aux eaux du ciel qui « vont avec lui ».

Nous voyons aussi opposées, sinon dans une même formule, au moins dans des passages dont le rapprochement semble inévitable, une femelle « étendue sur le dos », *uttânâ*, et des femelles « penchées », *jihmâh*. Le sens de la seconde qualification paraît devoir être déterminé par la comparaison des textes qui nous montrent l'urne, la source, la mer céleste penchée, I, 85, 11 ; VIII, 40, 5, penchée et retournée sens dessus dessous, I, 116, 9, pour déverser ses eaux sur la terre. En fait, les femelles « penchées » dans le sein desquelles Agni se tient droit, I, 95, 5, sont évidemment les eaux du ciel au vers II, 35, 9, où Agni figure sous le nom d'Apâ*m* Napât, et revêtu de l'éclair. Par opposition aux femelles « penchées », c'est-à-dire, d'après notre interprétation, tournées vers la terre, la femelle « étendue sur le dos » où Agni a été engendré, II, 10, 3, et qu'il tette, en se dressant, au moyen des cuillers du sacrifice, V, 1, 3, paraît représenter une femelle terrestre, probablement la terre elle-même. La même qualification est en effet expres-

1. Proprement « dirigé dans le même sens » et « dirigé dans un sens différent ». Ce sont les mêmes termes, sauf la légère différence de *sadhricînî* et de *sadhricî*, qui servent à distinguer les femelles aux vers I, 164, 31 et X, 177, 3.

2. Ailleurs, on dit que le mâle a deux chemins, X, 61, 20, parce qu'il suit le chemin de la terre au ciel, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

sément donnée à la terre [1] au vers X, 142, 5, qui nous montre Agni venant vers elle (cf. I, 95, 10), en se dirigeant de haut en bas, *nyan*. Par le dernier détail, ce passage se rattache à ceux qui ont été cités tout à l'heure sur les migrations du mâle. On en peut rapprocher cette invitation adressée au prêtre dans un hymne à Agni, III, 29, 3 : « Fais-le descendre sur celle qui est étendue sur le dos. » Mais la même formule se retrouve mot pour mot dans un autre vers, X, 27, 13, où la phrase : « Il vient, en se dirigeant de haut en bas, vers la terre étendue sur le dos » est précédée de celle-ci : « Séjournant dans son sein, il fait périr celle qui est droite. » L'opposition, évidemment intentionnelle, des deux phrases, suggère naturellement l'idée que la femelle « droite » est une femelle céleste. Les mêmes femelles que les *R*ishis nous montrent « penchées » quand elles laissent couler leur lait sur la terre, ont pu être représentées « droites » quand elles le retiennent, ou encore quand, selon une idée plus d'une fois exprimée, elles tardent à enfanter le feu céleste. Et en effet, nous voyons qu'ici Agni, ou plus exactement le mâle, non autrement désigné, fait périr sa mère, sans doute en sortant de son sein de vive force [2]. Signalons encore, avant de quitter la femelle « étendue sur le dos », c'est-à-dire la terre, un dernier passage, I, 164, 14, exprimant l'action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes, et d'après lequel les « dix » qui sont « attelés » sur cette femelle, c'est-à-dire les dix doigts du sacrificateur, traînent la roue de la loi ou de l'ordre universel.

L'auteur du vers I, 95, 8, dit de la prière du poète [3], en lui opposant les vaches, les « eaux », auxquelles le feu s'unit sous sa forme « supérieure », qu'elle « nettoie le fond ». Pour comprendre cette expression bizarre, il faut, d'une part, se rappeler les nombreuses formules qui nous montrent le mâle « nettoyé » par ses mères ; de l'autre, remarquer que le « fond » peut représenter ici, et au vers suivant, I, 95, 9 [4],

1. Elle l'est aussi aux deux mondes, si, comme il y a tout lieu de le croire, ce sont eux qui sont appelés les deux cuves au vers I, 164, 33. Mais les mêmes poètes qui désignent le ciel et la terre par le duel du nom de la terre seule ont bien pû donner aussi au couple une épithète qui ne convient proprement qu'à l'un des deux membres de ce couple.

2. Cf. plus bas, p. 85. On remarquera aussi au vers suivant l'opposition de la vache terrestre qui lèche le veau et de la vache céleste qui l'abandonne. Cf. plus bas, p. 72.

3. Littéralement « le poète, la prière », ἓν διὰ δυοῖν.

4. Si l'on rapporte *te*, non à *jrayah* mais à *budhnam*.

comme au vers III, 55, 7 [1], une forme cachée d'Agni, la forme « supérieure » du feu qui « s'unit aux eaux ». L'idée exprimée serait donc celle d'une action de la prière sur le feu céleste. Au vers I, 164, 9, au contraire, le « fœtus qui se tient au milieu des femelles de la demeure [2] » paraît bien être l'élément mâle du sacrifice. Mais c'est alors cet élément mâle qui exerce sur le ciel, de concert avec la Dakshi*n*â ou salaire du sacrifice, une action que le poète décrit en ces termes : « La mère (céleste) a été attelée au joug de la Dakshi*n*â... Le veau a mugi, il a aperçu la vache qui prend toutes les formes dans les trois *yojanas.* » Agni est aussi associé, au moins indirectement, à l'action que les vers I, 73, 6 et 141, 1, appartenant à des hymnes composés en son honneur, semblent attribuer aux femelles terrestres sur les femelles célestes. Dans le premier, nous voyons les rivières sortir de la montagne, c'est-à-dire les eaux tomber du nuage, à l'appel des « vaches de la loi », représentant sans doute les prières. Dans le second, les vaches de la loi représenteraient au contraire les femelles célestes qui sont « amenées » quand la prière « réussit » [3]. Agni joue aussi un grand rôle dans l'hymne III, 55, où nous lisons au vers 8, que la prière « s'avance entre (les deux mondes) au-devant du don de la vache ». Le vers X, 20, 2, porte expressément que c'est sous sa loi que les femelles désignées par le mot *enî* [4] « cherchent le pis de la mère dans le ciel », et il semble bien qu'une telle formule ne peut s'appliquer qu'aux femelles liturgiques, à la recherche des trésors célestes. C'est ainsi que la prière à laquelle le vers IX, 69, 1, associe, non plus Agni, mais Soma, est comparée à un veau qui tette sa mère. Au vers IX, 75, 3, c'est Soma lui-même qui fait briller les aurores, alors que les vaches [5] de la loi mugissent après lui. Ces vaches de la loi paraissent être encore les prières. J'en dirai autant des sœurs, épouses d'Agni, qui, selon l'expression du vers I, 71, 1, ont « goûté » la noire et la rouge, c'est-à-dire sont entrées en jouissance de la nuit et de l'aurore. Au vers X, 8, 3, nous retrouvons l'expression « goûter » ; mais

1. Voir plus bas, p. 87.
2. Je ne crois pas qu'on puisse séparer *vrijani* de *vrijana*, cf. *vrijanya*.
3. Cf. les formules telles que « Indra a fait trouver la vache par la prière », *littéralement* « a rendu la vache facile à trouver pour la prière ». X, 112, 8. Nous les retrouverons dans la deuxième partie.
4. On traduit ordinairement « biche ».
5. Proprement « celles qui donnent le lait ».

là, celles qui « goûtent » sont les femelles célestes, ou, comme dit le poète, les brillantes « au fond desquelles est le cheval » [1], c'est-à-dire qui enveloppent la forme céleste du mâle assimilé à un cheval. Et ce qu'elles goûtent, « dans le séjour de la loi », lorsqu'Agni, « torrent de lumière déposé dans le sacrifice », s'envole, c'est-à-dire, apparemment, remonte au ciel, c'est « elles-mêmes », *tanvah*, c'est-à-dire ces autres formes d'elles-mêmes qui constituent les éléments femelles du sacrifice. En effet, les offrandes et les prières profitent aux femelles célestes. Ainsi, l'on dit des vaches qui « cuisent » Soma « à la tête », c'est-à-dire au plus haut du ciel [2], qu'elles mangent l'offrande, IX, 71, 4, des vaches, « cuisant » également le Soma, qui sont les compagnes d'Indra, qu'elles boivent la liqueur « séparée » [3], I, 84, 10 et 11 [4]; de la vache, mère des Maruts, qu'elle tette, VIII, 83, 1; de la vache de Vâyu, qu'elle s'approche pour boire le Soma, I, 2, 3 [5]; enfin, des vaches qui font couler leur lait « de la tête de l'oiseau », c'est-à-dire toujours, comme nous le verrons [6], du plus haut du ciel, qu'elles boivent l'eau « par le pied », I, 164, 7. Cette eau qu'elles boivent « par le pied », apparemment parce qu'elle leur arrive de bas en haut [7], ne peut représenter que l'offrande ou la prière. C'est dans le même sens que le vers I, 164, 51, parle d'une eau qui monte et descend journellement.

1. *Açvabudhnâh*. C'est se contenter trop aisément que de traduire ce mot, comme le font M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig, « portées » ou « traînées par des chevaux ». Cf., d'une part, les sept fonds de l'océan céleste, VIII, 40, 5, et de l'autre la montagne qui ne livre pas le cheval, V, 54, 5.

2. Voir p. 81.

3. *Vishûvant*, la forme *terrestre* du Soma. Cf. plus haut, les femelles « réunies » et les femelles « séparées ». Cf. aussi I, 164, 43. Plus tard, le mot *vishûvant* a désigné le jour du milieu dans une fête d'une année, et par suite l'équinoxe. Il signifie en réalité, non pas « qui est au milieu », mais qui est « distingué » des autres, « saillant » et par suite « supérieur » aux autres. De là la comparaison du jour *vishûvant* à la tête (et non à la poitrine) entre les épaules, et la promesse à ceux qui célèbrent ce jour de devenir *vishûvantas*, c'est-à-dire distingués des autres. (Ait. Br., IV, 22.)

4. C'est peut-être dans le même sens qu'il est dit au vers IX, 9, 6, que Soma a « contenté » les femelles divines.

5. Dans une énigme dont la première partie a été déjà expliquée plus haut, p. 27. « Ils ont mis la femme dans le fœtus, le veau dans la bouche », X, 53, 11, si la bouche dont il s'agit était celle de la mère du veau, nous aurions peut-être une nouvelle allusion à la femelle céleste buvant le Soma terrestre.

6. P. 82.

7. Cf. ci-après, p. 90, la vache qui est représentée nourrissant « par le pied » son petit placé sur la terre, tandis qu'elle est elle-même dans le ciel. Au vers I, 164, 40, également, c'est la vache céleste qui est invitée à boire.

On aurait tort de chercher dans l'eau qui monte les vapeurs dont se forment les nuages. Ce qui préoccupe surtout les Rishis n'est pas la physique, mais la liturgie. L'eau qui descend est bien l'eau des nuages, mais l'eau qui monte est l'offrande : car, d'après le même vers, si ce sont les nuages qui récréent la terre, ce sont les « feux » qui récréent le ciel; et ces feux qui, dans une antithèse aussi bien marquée, ne peuvent être que des feux terrestres, les feux des sacrifices, ne peuvent aussi porter dans le ciel d'autre eau que l'offrande. Cela n'empêche pas le poète de dire que c'est une même eau qui monte et descend ainsi. Les éléments femelles du culte sont, en effet, considérés comme identiques de leur nature à ceux des phénomènes célestes. Cette observation nous ramène aux femelles « qui se goûtent elles-mêmes ». Une expression analogue se retrouve au vers X, 100, 10, où les vaches auxquelles elle est appliquée paraissent être des vaches réelles, se nourrissant des vaches célestes, c'est-à-dire buvant l'eau de la pluie : « Soyez-vous à vous-mêmes votre propre remède. »

Les rapports du mâle avec les femelles paraissent conçus comme une union sexuelle entre le mâle céleste et les femelles terrestres au vers IX, 72, 3, qui nous montre Soma se dirigeant vers les vaches malgré le cri de la Fille du Soleil. Nous verrons plus loin[1] que cette dernière est une amante céleste de Soma. Le vers ajoute d'ailleurs qu'il habite avec deux groupes de sœurs[2]. Au vers IX, 93, 1, où figurent « les filles du Soleil » (au pluriel), Soma échappe également à ces femelles célestes, probablement pour se rendre à l'appel des prières, mentionnées dans l'hémistiche précédent.

Nulle part les rapports du mâle avec deux sortes de femelles dont les unes habitent le même monde que lui, et les autres un autre monde, ne sont plus nettement indiqués que dans le vers III, 55, 17 : « Quand le mâle mugit au milieu des unes, c'est dans un autre troupeau qu'il dépose sa semence. » Cette formule a pu servir à exprimer à la fois l'union du mâle céleste avec les femelles terrestres et celle du mâle terrestre avec les femelles célestes, l'action du ciel sur la terre et l'action de la terre sur le ciel que nous avons vues opposées l'une à l'autre au vers I, 164, 51 : « Cette

1. Dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.
2. Voir plus haut, p. 53.

même eau monte et descend journellement : les nuages récréent la terre, les feux récréent le ciel. »

§ VI. — SUITE DU PRÉCÉDENT. — LA FEMELLE CACHÉE. — SES RAPPORTS AVEC LE MALE CACHÉ ET LE MALE VISIBLE.

Des données non moins intéressantes sur les relations du mâle avec des femelles appartenant à des mondes différents, sont celles des textes qui opposent l'une à l'autre deux de ses mères, l'une comme lui donnant toujours, l'autre comme lui refusant quelquefois son lait.

L'idée d'une mère céleste qui abandonne sa progéniture est familière aux poètes védiques. C'est ainsi que nous verrons Aditi « rejeter » Mârtâ*nd*a, X, 72, 8 et 9 [1], et Sara*n*yû abandonner ses deux jumeaux, X, 17, 2 [2]. On peut rapprocher de ces faits, en raison de l'assimilation fréquente dans la mythologie védique du personnage de la mère et de celui de l'épouse, la fuite d'Urvaçî, abandonnant son époux Purûravas, dans l'hymne X, 95 [3]. Il est aussi fait allusion dans plusieurs passages à l'idée que la vache céleste se dérobe parfois au sacrificateur qui veut la traire. On prie Sarasvatî de ne pas refuser son lait, VI, 61, 14 [4]. On demande à Indra et Varu*n*a une vache qui ne refuse pas son lait, IV, 42, 10. Aux vers 11 et 12 de l'hymne VI, 48, la vache « qui ne refuse pas son lait », que les prêtres doivent amener au sacrificateur par le moyen d'une prière nouvelle, paraît être la même qui a donné à la troupe divine des Maruts un lait de gloire et d'immortalité. On pourrait donc l'assimiler à P*r*içni, qui passe, comme nous le verrons, pour la mère des Maruts. Remarquons que P*r*içni, d'après le vers 22 du même hymne VI, 48, donne tout son lait en une fois, ce qu'il faut peut-être entendre en ce sens que, comme celui de la vache dont il est question au vers X, 87, 17, son lait est annuel [5], c'est-à-dire ne coule qu'une

1. Vol. III, p. 107.
2. Voir la deuxième partie.
3. Voir p. 96.
4. Les vers 11 et 12 du même hymne ne permettent pas de croire que, dans cet hymne, Sarasvatî représente seulement une rivière terrestre.
5. Cf. la vache que les *Ribhus* gardent un an, IV, 33, 4. Cf. aussi, VI 103, 9.

fois l'année, sans doute dans la saison des pluies[1]. Priçni serait, par là du moins, très différente de la prière et de l'offrande dont le lait ne tarit jamais.

Maintenant, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de l'élément mâle du sacrifice allaité par la vache céleste, on comprendra aisément que, lorsque cette même vache se dérobait, il ait été considéré comme privé de son lait. Enfin l'opposition de l'offrande ou de la prière, qui ne lui manquent jamais, à la mère céleste, qui paraît quelquefois l'oublier ou le négliger, n'était pas moins naturelle.

Or, dans l'hymne III, 55, il est bien dit au vers 12 des deux mères d'Agni, appelées là, l'une la vache mère, l'autre la vache fille, qu'elles l'allaitent ensemble. Mais au vers suivant[2], nous lisons : « Elle a mugi en léchant le veau d'une autre. En quel monde la vache a-t-elle caché son pis ? I*l*â s'est gonflée du lait de la loi. » Il paraît évident qu'I*l*â représente ici la prière du sacrifice terrestre, vache mugissante, toujours gonflée de lait pour Agni, toujours léchant ce veau qui a pourtant une autre mère, une mère céleste. Celle-ci au contraire a caché son pis on ne sait où; elle refuse son lait au veau léché par la prière, par celle qui, selon l'expression du vers suivant, revêt divers ornements « de pieds », c'est-à-dire diverses formes métriques : en d'autres termes, la lumière ou les eaux du ciel se dérobent à l'appel du sacrifice.

Notre passage paraît d'ailleurs avoir été une formule consacrée ; car il se retrouve, mot pour mot, sauf la mention d'I*l*â, au vers X, 27, 14. Il est sans doute fait allusion à la même formule dans ce passage du vers X, 117, 9 : « Deux mères d'un même petit[3] ne l'allaitent pas également. »

1. Cependant le vers X, 74, 4, où il est question d'une femelle qui enfante en une seule fois beaucoup de fils, pourrait suggérer une autre interprétation pour le vers VI, 48, 22 : Priçni aurait donné tout son lait en une fois parce que tous ses enfants, les Maruts, sont nés ensemble.

2. C'est dans celui-là, et non dans le précédent (11), concernant la Nuit et l'Aurore, qu'il faut chercher les indications propres à déterminer la nature des deux vaches opposées l'une à l'autre, l'une comme mère, l'autre comme fille. Sur ce dernier rapport qui, dans le *R*ig-Veda, n'a jamais, que je sache, été étendu à la Nuit et à l'Aurore, appelées encore au vers 11 deux sœurs, voir plus bas, section VII. Cf. d'ailleurs Apâ*m* Napât opérant ici-bas « par le corps d'un autre », II, 35, 13. Sur la présence dans deux ou plusieurs vers successifs d'un même hymne des conceptions les plus différentes concernant les mères d'Agni, cf. entre beaucoup d'autres l'hymne I, 95.

3. *Sammâtarâ.* Ce terme, en tout cas, me paraît mettre hors de doute le fait même d'une allusion mythologique. Car je me refuse à le prendre

Dans le même hymne III, 55, où nous en avons signalé le premier emploi, on lit au vers 4 : « Une autre nourrit le veau ; sa mère ne bouge pas[1]. » L'allusion aux deux mères se retrouve encore au vers X, 61, 17, dans l'épître *dvibandhu* donnée au sacrificateur (Agni ou Soma) qui doit traire la vache « stérile ».

Un rapprochement qui s'impose aussi est celui du vers II, 18, 2, où il ne peut être également question que d'Agni ou de Soma : « D'autres ont engendré celui qui est le fœtus d'une autre. » Ces « autres » sont, il est vrai, du genre masculin, ainsi que d' « autres » encore en compagnie desquels le « noble mâle » figure dans le même passage, c'est-à-dire qu'à l'une des mères du feu, si c'est de lui qu'il s'agit, le poète oppose les prêtres ou les dieux qui l'allument dans d'autres mondes, au lieu de lui opposer ses autres mères dans les mêmes mondes. Nous disons « ses autres mères », et, en effet, le premier hémistiche du vers cité paraît contenir une allusion, non plus seulement à deux, mais à trois naissances d'Agni. Ceci nous conduit au vers V, 47, 5, où il est dit du mâle, sous forme d'énigme, et comme une grande merveille, qu' « il est nourri par deux jumelles autres que sa mère, nées l'une ici, l'autre là ». La formule présente une ressemblance frappante avec celle des vers III, 55, 13 ; X, 27, 14. Le dernier détail, exprimé par l'épithète *iheha jâte,* paraît devoir être interprété en ce sens que l'une est née dans le ciel, l'autre sur la terre »[2]. La nourrice céleste du mâle, Agni ou Soma, serait ici distinguée, en compagnie de sa nourrice terrestre, et en tant que manifestée comme elle dans l'espace visible, de la mère qui ne se montre pas. Nous aurons à citer dans le chapitre suivant plus d'un exemple de cette application particulière du nombre trois.

Bien entendu, l'absence de la mère céleste n'est jamais

(contrairement à l'accentuation la plus ordinaire, puisqu'il est oxyton dans le sens possessif. Ce sens, déjà fort peu intéressant dans notre passage, serait tout à fait inadmissible au vers de l'Atharva-Veda, VIII, 7, 27.

1. *Ksheti mâtâ.* Cf. *ibid.*, 7 : *ksheti budhnah*. On peut remarquer qu'au vers X, 27, 14, la formule identique à celle du vers 13 de l'hymne III, 55, est précédée d'un hémistiche où se rencontrent également les mots : « La mère est arrêtée. » Nous avons déjà dit plus haut qu'au vers précédent, X, 27, 13, la femelle « droite » que fait périr le mâle enfermé dans son sein est une mère qui refuse d'enfanter.

2. Cf. l'application de l'épithète *iheha jâtâ* aux Açvins, I, 181, 4 (plus bas, partie III), et surtout de l'épithète équivalente *iheha-mâtarâ*, VI, 59, 2, à Agni, dieu du sacrifice, et à Indra, dieu du ciel.

que temporaire. On a déjà vu que dans l'hymne III, 55, la formule qui oppose à *Ilâ*, c'est-à-dire à la prière terrestre, toujours gonflée de lait et léchant le feu du sacrifice, la vache céleste qui cache son pis, vient immédiatement après un vers (12), où les deux vaches figurent comme allaitant toutes deux le veau. La « réunion » de la vache et du veau est même devenue un mythe célèbre que nous retrouverons dans la légende des *R*ibhus, qui, pour opérer cette réunion, ont tiré, cf. III, 60, 2, la vache « de la peau », I, 110, 8.

Mais qu'est-ce que cette « peau », et, plus généralement, quel est le lieu où la mère d'Agni ou de Soma reste cachée dans le temps qu'elle se dérobe à l'attente du nourrisson ? La notion des femelles cachées est familière aux poètes védiques. Aucun mythe n'est plus connu que celui des vaches cachées, trouvées par Indra, I, 6, 5, ou par B*r*ihaspati, X, 108, 11 ; cf. 68, 7 et *passim*. Les formes cachées des vaches sont encore trouvées par Soma, IX, 87, 3, gardées par Agni, V, 3, 3, cf. 2, connues de Varu*n*a, VIII, 41, 5, qui révèle les trois fois sept formes cachées de la vache, VII, 87, 4; cf. IV, 1, 16, réduites à sept[1] au vers I, 164, 3. Les vaches cachées peuvent être les aurores qui disparaissent régulièrement chaque jour, ou les eaux qui se dérobent pendant la sécheresse. Pour celles-ci, et en tant qu'elles sont distinguées des nuées qui les renferment, l'invisibilité pourrait s'expliquer sans la conception d'un séjour qui soit lui-même invisible. Ce sont en effet les nuées qui ont suggéré la première idée de ces montagnes, de ces cavernes, où les eaux de la pluie sont cachées, de ces étables où séjournent les vaches célestes. Mais quand les vaches cachées représentent les aurores, elles ne sont plus seules invisibles : les étables qui les renferment le sont aussi. D'ailleurs, les nuées où sont cachées les eaux disparaissent souvent elles-mêmes. La « montagne » est engloutie dans le ventre du démon V*r*itra, I, 54, 10. C'est ainsi que dans l'ordre des phénomènes météorologiques comme dans celui des phénomènes solaires, s'imposait nécessairement l'idée d'un lieu mystérieux, recevant les nuées pendant la sécheresse, comme il reçoit chaque jour les aurores. Il va sans dire que ce lieu devait être en même temps conçu comme renfermant la

1. Sur l'emploi de ces nombres, voir le chapitre suivant. Sur le second passage, je ferai observer que le mot *nihita* « déposé » implique souvent l'idée d'un dépôt dans un lieu secret, cf. *nidhi*.

prière céleste, prototype des prières terrestres. Ces dernières elles-mêmes sont cachées, VIII, 6, 8, tant qu'elles ne sont pas sorties de la bouche du prêtre, cf. X, 71, 1-3. Mais au vers I, 164, 45, les trois [1] formes, ou pour employer l'expression du texte, les trois « places » de la parole qui reçoivent la qualification de « cachées » sont opposées à la parole humaine. Il n'y a pas jusqu'au ciel et à la terre qui ne soient cachés à leur tour (pendant la nuit), VIII, 85, 16; cf. X, 88, 2, et qui ne doivent être retrouvés par Indra.

Les éléments femelles de la mythologie védique ne sont d'ailleurs pas les seuls qui puissent être momentanément cachés dans le monde invisible. Ce que nous avons dit des aurores et des eaux est applicable au soleil, à l'éclair, et plus généralement aux formes célestes d'Agni et de Soma. A la vérité, les passages où il est question d'Agni caché, I, 67, 7; 141, 3; III, 1, 14; 5, 10; 9, 5; V, 8, 3, cf. X, 53, 3, ou, ce qui revient au même, d'Agni « découvert » par des sacrificateurs terrestres ou célestes [2], n'impliquent pas par eux-mêmes l'idée d'un séjour mystérieux de cet élément. Agni, en effet, est caché dans le sein de ses mères, IV, 7, 6, cf. X, 28, 8. Il y séjourne, III, 8, 1, il y repose, I, 140, 7; III, 55, 4. Cela peut signifier simplement qu'il est caché tantôt dans le bois, IV, 7, 6; III, 55, 4; V, 11, 6, tantôt dans les eaux, X, 32, 6; 46, 2, etc., et en effet, nous lisons au vers I, 67, 6, qu'il va de cachette en cachette [3]. De même le Soma caché, cf. I, 23, 14, peut être le Soma caché dans les eaux, X, 148, 2, cf. III, 39, 6, et c'est également dans ses mères que le mâle est caché au vers X, 27, 16, et au vers X, 8, 3, où cette idée est exprimée par une épithète bizarre appliquée aux mères, *açvabudhnâh*, « au fond desquelles est le cheval » [4]. Mais les mères du mâle peuvent elles-mêmes disparaître dans un séjour invisible. Ce séjour se trouvait être ainsi le réceptacle d'Agni et de Soma aussi bien que des femelles de toute sorte, et non seulement d'Agni ou de Soma représentant le soleil couché, mais encore d'Agni ou de Soma représentant ces éclairs dont « on ne connaît pas le séjour », I, 105, 1. La cachette de Soma paraît être en effet distinguée des eaux au vers IX, 70, 2, où nous lisons qu'il s'est revêtu des eaux [5] brillantes quand

1. Sur cette application du nombre trois, voir le chapitre suivant.
2. Voir I, p. 109 et suiv.
3. Littéralement « par une cachette dans une cachette ».
4. Voir plus haut, p. 69 et note 1.
5. Ce sont ces eaux qui sont désignées au vers 4 du même hymne par le

sa demeure a été « connue ». Le vers IX, 68, 5 porte qu'il naît caché[1] « au delà » des « jumeaux » représentant vraisemblablement le ciel et la terre. Notons d'ailleurs en regard des trois fois sept formes cachées de la vache, VII, 87, 4, les trois fois sept places cachées d'Agni que le vers I, 72, 6, suppose renfermées en lui, sans doute pour dire qu'il dépasse l'univers, que l'univers ne peut le contenir. Peut-être faut-il entendre aussi le vers III, 55, 15, en ce sens que « deux séjours sont renfermés dans Agni, dont l'un est visible, l'autre invisible ».

Nous avions rencontré déjà la notion du monde invisible dans les mythes de la vie future[2]. C'est dans ce même monde que doivent se retirer les sacrificateurs célestes quand ils disparaissent[3] et qu'ils prennent dans le mystère leurs formes supérieures, X, 5, 2, et cachées, cf. VII, 103, 8. C'est nécessairement à un séjour caché des dieux que s'opposent leurs demeures inférieures et visibles, soumises d'ailleurs elles-mêmes à des lois supérieures et cachées, III, 54, 5. Les places cachées (cf. I, 164, 5; X, 53, 10?) doivent être surtout celles de ces anciens dieux que nous avons rencontrés déjà aux vers I, 164, 50 et X, 90, 16, cf. 7, et auxquels semblent encore faire allusion les vers I, 27, 13; VII, 91, 1; 97, 5; X, 72, 2-3; 191, 2. J'avais du reste, dès la première page de ce livre, compris dans le nombre des différents sens applicables au mot « ciel » l'idée d'un séjour invisible. C'est peut-être, au moins dans certains cas, ce séjour, plutôt que le ciel visible, qui est désigné par les noms de « place suprême d'Agni », I,72,2 et 4, de « place de Soma dans le ciel suprême », IX, 86, 15, cf. 83, 4, ou de « place suprême de la mère », IV, 5, 10, et d'*Ayu*, V, 43, 14, c'est-à-dire encore d'Agni[4].

Le simple nom de « place de la vache, » *padam goh*[5],

nom de « mères du milieu », destiné sans doute à les distinguer de la mère de Soma dans le monde invisible.

1. *Nihita*, voir plus haut, p. 74, note 1.

2. I, p. 85.

3. I, p. 97. Aux passages cités alors sur leurs « allées et venues » dans le ciel, ajouter I, 164, 19; 21; 22, rapprochés de 47.

4. Cf. I, p. 59-60, et le vers 15 du même hymne. On peut rapprocher aussi de ces passages ceux où il est parlé de la naissance d'Agni dans le ciel suprême, VII, 5, 7, et de la naissance (ou de la patrie) suprême du cheval, X, 56, 1, cf. I, 163, 7.

5. Cf. l'étable, *vraja*, III, 30, 10; V, 45, 6; VIII, 32, 5, *ûrva*, IV, 28, 5, la demeure *pastya*, X, 96, 11, la « porte », I, 53, 2, et enfin le *nama* (séjour?), III, 39, 5, de la vache.

semble propre par lui-même à désigner l'un quelconque des séjours de la femelle mythique, et paraît en effet s'appliquer, au vers I, 158, 2, à la place de l'offrande, tandis que, d'après le vers I, 163, 7, c'est là que sont les breuvages que cherche à conquérir la forme « suprême » du cheval du sacrifice. Il est cependant permis de croire qu'il désigne de préférence le séjour caché de la femelle céleste, III, 55, 1, cf. I, 67, 6, même lorsqu'il n'est pas précisé comme au vers IV, 5, 10, où la vache est en même temps appelée « la mère », par l'épithète « suprême », ou mieux encore, comme aux vers IV, 5, 3 et IX, 71, 5, par la qualification expresse de « caché ». C'est à la découverte de « la place cachée de la vache » que la révélation de la prière à l'homme par Agni est comparée au vers IV, 5, 3. Le séjour dont il est question au vers VII, 87, 4, dans la formule « les secrets de la place » est aussi la place cachée de la vache, puisque ces secrets sont les trois fois sept formes de la vache, révélées par Varu*n*a.

A côté de la formule *padam* *go*h « la place de la vache », il faut placer la formule *padam* *ve*h « la place de l'oiseau », III, 7, 7, désignant évidemment un séjour d'Agni ou de Soma, qui, comme nous l'avons vu[1], sont l'un et l'autre représentés comme des oiseaux. Or, non seulement la « place de l'oiseau » reçoit au vers I, 164, 7, la qualification de « cachée »[2], mais ce passage est précisément un de ceux qui, dans le chapitre suivant, nous serviront à montrer comment le monde invisible s'est ajouté, dans la formation de certains nombres mythologiques, au nombre des mondes visibles.

La formule *padam* *ve*h se rencontre en outre dans deux passages, III, 5, 5-6 et IV, 5, 7-12, où elle est rapprochée de deux autres formules qui paraissent encore désigner le monde invisible. L'une est *sasasya carma* « la peau, l'enveloppe du dormeur »; l'autre est *ripo agram* « le sommet de la tromperie ou de la trompeuse »[3]. Ces nouvelles formules réclament une explication. Nous commencerons par la seconde.

Le mot *rip*, en dehors de l'expression *ripo agram*, III, 5, 5, et de l'expression *ripa upasthe*, « dans le sein de la *rip* », X,

1. I, p. 144 et 225.

2. Il ne semble pas que le mot *nihita* (voir plus haut, p. 74, note 1) puisse avoir ici d'autre sens. En tout cas, la « place de l'oiseau » est « ignorée ». La même épithète se rencontre encore au vers III, 7, 7.

3. Elle est remplacée dans le second passage par *rupo agram*. Voir ci-dessous, p. 78.

79, 3, n'a pas d'autres sens que ceux de « tromperie » ou « trompeur, trompeuse »[1]. Ces deux expressions sont évidemment équivalentes à celle de *druhas padam* « séjour de la tromperie ou de la trompeuse », V, 74, 4, rapprochée justement au vers II, 23, 16, d'un mot *ripu* « trompeur » formé de la racine *rip*. Les trompeurs dont il s'agit dans le dernier passage sont des démons.

Le terme de « tromperie » dans les formules *ripo agram* et *ripa upasthe* pourrait donc faire allusion à des démons retenant, soit la femelle, soit le mâle. Mais la femelle, si elle se dérobait volontairement à l'attente des hommes, méritait elle-même le nom de « trompeuse ». En tout cas, le « sommet » et le « sein de la tromperie » ou « de la trompeuse » sont de nouvelles désignations du séjour invisible et du mâle et de la femelle. Et en effet, au vers X, 79, 3, la formule *ripa upasthe* est rapprochée de la formule *mâtur guhyam* « le mystère » c'est-à-dire « la forme mystérieuse de la mère ». Celui qui est dans ce sein (dans ce giron), et qui tette, *ibid.*, ne peut être qu'une forme cachée d'Agni ou de Soma.

A côté de la formule « sommet de la tromperie » ou « de la trompeuse », figure au vers 5 de l'hymne III, 5 à Agni la formule équivalente « place de l'oiseau » : « Il garde le séjour qui lui est cher, le sommet de la tromperie (ou de la trompeuse), la place de l'oiseau ». La même phrase se retrouve mot pour mot au vers IV, 5, 8, à cela près que la forme *ripah* y est remplacée par la forme *rupah*. Si cette forme, qui se rencontre déjà au vers précédent dans la même combinaison, *agre rupah*, mais qu'on ne retrouve plus que dans un seul autre passage, au vers X, 13, 3, n'est pas une fausse leçon pour *ripah*, le thème *rup*, dont elle est le génitif, ne peut avoir d'autre sens étymologique que celui de « fente » (racine *rup*, plus tard *lup*, « rompre ») et par suite de « caverne »; il désignera donc en tout cas un séjour de la vache céleste, et le sommet de ce séjour sera toujours la « place cachée », la cinquième des « cinq places de la *rup* », X, 13, 3, que nous retrouverons dans le chapitre suivant, et dont les quatre autres sont les points cardinaux.

En même temps qu'elle est rapprochée du « sommet de la tromperie ou de la trompeuse » au vers III, 5, 5, la « place de l'oiseau » est, au vers suivant, rapprochée de « la peau », c'est-à-dire de « l'enveloppe » du « dormeur », également

1. Voir vol. III, p. 179.

gardée par Agni. Il en est de même du « sommet de la ruse » au vers IV, 5, 7. Le sens de « dormeur » que je donne dans cette formule au mot *sasa* en le rapportant à la racine *sas* « dormir », et en l'appliquant à la forme cachée, soit d'Agni lui-même, soit de Soma, peut lui être conservé dans tous ses emplois[1]. Il me paraît confirmé par le rapprochement d'un mythe que nous étudierons plus tard, celui du sommeil des *Ri*bhus dans la demeure de Savit*ri*, c'est-à-dire dans le monde invisible. C'est au « dormeur » que l'auteur du vers X, 79, 3, compare le petit qui tette « dans le sein de la tromperie » ou de la « trompeuse »[2], en sorte que cette citation nous offre une troisième fois le rapprochement que nous avions rencontré déjà aux vers III, 5, 5 et 6 et IV, 5, 7. L'expression « matrice du dormeur » qu'on trouve encore au vers V, 21, 4 et celle de « sein du dormeur » que présente le vers IV, 7, 7, après une mention d'Agni caché, *ibid.* 6, paraissent avoir le même sens que celle de « peau du dormeur ». Cette « peau » du dormeur est son enveloppe. Le terme de « peau » appliqué aussi, soit directement, soit par voie de comparaison, à la terre, I, 85, 5; X, 68, 4, cf. V, 85, 1, et aux deux mondes de la terre et du ciel qu'Indra enroule, VIII, 6, 5, et déroule, VI, 8, 3, l'a été en outre, probablement au nuage que Soma fait gonfler, IX, 74, 5, cf. I, 129, 3, et certainement aux ténèbres que le soleil enroule VII, 63, 1, cf. IV, 13, 4, et I, 130, 8; IX, 73, 5. D'une façon générale, il s'applique aux différents séjours où Agni et Soma peuvent être renfermés, à l'enveloppe dont Soma se dépouille comme un serpent de sa vieille peau, IX, 86, 44, et la « peau » céleste a, comme tous les autres détails de la mythologie supraterrestre, sa représentation sur la terre, soit dans la terre elle-même (III, 21, 5?), soit dans le tamis que traverse le Soma, tamis appelé au vers IX, 69, 3, la peau de brebis, et rappelant la peau qui lui sert de tamis céleste, X, 31, 8, soit dans une peau réelle, dans une peau de vache qui reçoit le suc exprimé par les pierres du pressoir, IX, 66, 29;

1. C'est avec le dormeur, c'est-à-dire avec Agni ou Soma jusqu'alors endormi ou caché, qu'Indra a apporté la richesse à Vimada, I, 51, 3. Le « dormeur » qui d'après le vers 3 de l'hymne VIII, 61, est saisi avec la langue pourrait bien être le Soma caché. Les formules bizarres abondent dans le même hymne.

2. Il l'appelle encore le « cuit », cf. plus bas, p. 83. L'incohérence des images a été relevée dans l'article cité p. 124. On remarquera que notre interprétation du mot *sasa* est ici conforme à celle du Nirukta, 5, 3.

79, 4; 101, 11 et 16, cf. I, 28, 9; IX, 65, 25; 70, 7, et qui quelquefois est appelée elle-même une vache, X, 116, 4, cf. IX, 12, 3. La « peau » que le vers I, 79, 3, place dans le séjour de « l'inférieur » s'oppose naturellement à la « peau suprême » où a été déposé Agni, I, 145, 5. Il est clair d'ailleurs que cette peau « suprême » ou plus généralement que « la peau, l'enveloppe » peut être non seulement le nuage ou le ciel visible, mais le monde invisible. C'est ce dernier sans doute qui est appelé au vers IV, 17, 14, le « fond » de la peau », et qui reçoit dans notre formule le nom de « peau du dormeur ». Signalons aussi comme une autre ressemblance du mythe des Ribhus avec celui qui nous occupe, la peau dont ces sacrificateurs divins font sortir une vache, I, 110, 8; 161, 7; III, 60, 2, pour la réunir, comme nous l'avons dit déjà, à son veau, c'est-à-dire à la forme terrestre du mâle, I, 110, 8.

Les quatre formules « place de la vache, place de l'oiseau, sommet de la tromperie ou de la trompeuse, peau du dormeur », que nous avons vues réunies deux à deux ou trois à trois dans plusieurs passages, le sont toutes les quatre, la troisième sous la forme de « sommet de la *rup* », dans les vers 7, 8 et 10 de l'hymne IV, 5, et dans le dernier, la « place de la vache » est en même temps appelée la « place suprême de la mère ». Au vers 7 la « peau du dormeur » paraît être nommée en même temps « la peau » (l'enveloppe) « de Priçni », c'est-à-dire d'une forme particulière de la vache céleste que nous retrouverons dans le mythe des Maruts. Tout ce passage, IX, 5, 7-12, me paraît mettre hors de doute à la fois l'équivalence des quatre formules et l'idée de mystère[1] qui s'y attache.

Certains emplois des mots signifiant « tête », *mûrdhan*, *çiras*, *çîrshan*, paraissent rentrer dans le même ordre d'idées. Remarquons d'abord les expressions « tête du monde », « tête de l'univers », désignant le lieu où se tient l'Agni céleste, X, 88, 5, et d'où les prêtres l'ont fait sortir[2], VI, 16, 13. La « tête » des « parents », c'est-à-dire du ciel et de la terre, qu'Agni a « saisie », X, 8, 3, est aussi le sommet de l'univers, aussi bien que la tête, non autrement désignée, dont il

1. Cf. encore les vers 9 et 12.

2. Je sous-entends au pluriel, avec le sujet *vâghatah*, le verbe exprimé au singulier avec le sujet *aharvâ*, c'est la seule construction qui me paraisse offrir un sens satisfaisant.

est né d'après le vers X, 88, 16, et celle où les vaches qui mangent l'offrande, c'est-à-dire les vaches célestes, « cuisent le Soma dans leur pis »[1], IX, 71, 4. La « tête de la montagne » sur laquelle s'arrêtent les Açvins, VII, 70, 3, est encore une figure analogue. Ailleurs, c'est Soma lui-même, IX, 27, 3; 69, 8, ou Agni, I, 59, 2; III, 2, 14; VI, 7, 1; VIII, 44, 16, qui est appelé, par une sorte de métonymie, la « tête du ciel » ou « du monde[2] », X, 88, 6. C'est pendant la nuit qu'Agni est la tête du monde, après quoi il naît le matin sous la forme[3] du soleil, *ibid.* Agni, tête du monde, est donc bien le feu caché. Mais les formules qui doivent ici nous arrêter surtout sont celles de « tête d'Agni » ou « de Soma » et plus généralement « du mâle, du taureau », et la formule correspondante « tête de la vache ».

A la vérité plusieurs passages attribuent, soit au mâle, soit à la femelle, autant de têtes que de formes. Agni a trois têtes, I, 146, 1. Soma se fait trois têtes, IX, 73, 1, c'est-à-dire prend trois formes, et même aucune des formes dont il s'agit là n'est cachée, puisqu'il les prend « pour se laisser saisir », tandis qu'Agni naissant dans le mystère est « sans tête », IV, 1, 11. Le mâle dont la forme monstrueuse est décrite au vers IV, 58, 3, a deux têtes. Nous retrouverons au chapitre suivant le mâle à sept têtes, III, 5, 5, et la prière ou l'hymne à sept têtes, X, 67, 1; Vâl. 3, 4, formule évidemment équivalente à celle des « sept prières ».

Cependant on comprend aisément qu'à un autre point de vue, et quand on voulait représenter l'unité essentielle d'un être à formes multiples en lui attribuant un seul corps, on lui ait donné pour tête la plus élevée de ses formes. Une conception de ce genre s'accordait bien avec des images telles que celles des vers X, 8, 6 et IX, 71, 1, qui nous montrent Agni élevant sa tête dans le ciel, et Soma prenant le nuage pour chevelure. Mais elle paraît avoir eu en même temps une portée mystique analogue à celle que nous avons cru découvrir dans les formules précédemment étudiées. Au vers X, 79, 2, précédant immédiatement l'un de ceux où nous avons relevé la formule « sein de la tromperie », il est dit que la tête d'Agni est cachée. L'idée de « tête » est combinée avec

1. Sur cette expression, voir plus bas, p. 83 et note 4.
2. Et non de la « terre », comme j'avais traduit précédemment, I, p. 116.
3. Je me décide pour cette interprétation sur laquelle j'avais hésité, I, p. 116.

celle de « place de l'oiseau » au vers I, 164, 7 : « Qu'il parle, celui qui connaît la place cachée de ce bel oiseau ! Les vaches font couler leur lait de sa tête. » La « tête » de l'oiseau semble là identique à la « place cachée » qui est à la fois celle de l'oiseau et de la vache, la forme supérieure du mâle étant confondue avec son séjour mystérieux par une sorte de métonymie analogue à celle que nous avons observée plus haut dans le passage de l'idée de « tête du monde, où séjourne Agni » à celle d' « Agni, tête du monde ». C'est ainsi encore qu'on dit de Soma qu'il « garde sa tête », IX, 68, 4, à peu près comme on dit d'Agni qu'il « garde la place de l'oiseau », III, 5, 5 et IV, 5, 8. Le tour paradoxal des formules ne doit pas nous arrêter. Les poètes védiques, bien loin de l'éviter, le recherchent, surtout en pareille matière, et nous verrons plus bas la parole sacrée qui « enfante son père » accomplir ce miracle « dans la tête » de ce même père, X, 125, 7, c'est-à-dire toujours dans la partie la plus élevée et la plus mystérieuse de l'univers. Tous les êtres partent comme des branches de la tête d'Agni Vaiçvânara, VI, 7, 6. Les deux formules correspondantes « tête du taureau » et « tête de la vache » éveillent aussi l'idée du monde invisible aux vers I, 30, 19 et X, 46, 3. Dans le premier de ces vers la roue du char des Açvins placée sur la tête du taureau [1] est opposée à celle qui parcourt le ciel. Dans le second, nous lisons que Trita a découvert Agni sur la tête de la vache. La « tête du taureau » doit d'ailleurs différer peu de la « tête du cheval », cachée dans les montagnes, qui est rapprochée de la forme mystérieuse de la vache aux vers I, 84, 14 et 15, et qui semble bien considérée aux vers I, 163, 6 et 7, comme identique à la forme supérieure du cheval dans le séjour de la vache [2].

La forme supérieure de Soma est désignée uniquement par le mot « tête » aux vers I, 43, 9 et IX, 93, 3. Dans l'un, le Soma-tête est prié d'accueillir [3] les créatures dont il est le père et qui l'honorent. Dans l'autre, nous voyons les va-

1. Cf. la roue invisible du char de Sûryâ, identique au char des Açvins, plus bas, troisième partie.

2. Cf. aussi la « tête de Bhaga », X, 151, 1. Nous retrouverons encore la « tête du cheval » dans le mythe de Dadhyanc, faisant partie de la légende des Açvins (partie III). La « tête du sacrifice », II, 3, 2; IX, 17, 6, pourrait être aussi la forme supérieure et cachée du sacrifice.

3. Il est prié de les accueillir « sur son nombril », ce nombril figurant le lieu de leur origine (voir I, p. 35).

ches « cuire » le Soma-tête, comme nous les avions vues tout à l'heure cuire le Soma à la tête du monde [1].

Cette formule bizarre « les vaches cuisent le Soma » éveille à la fois, ainsi que je l'ai montré ailleurs [2], l'idée de l'offrande « cuite », c'est-à-dire prête à être offerte aux dieux, et celle qui est exprimée dans une autre formule très usitée « le lait cuit dans les vaches crues [3] ». Les « vaches crues », c'est-à-dire « froides », sont les nuits, les aurores ou les nuées, et le « lait cuit » qu'elles renferment est Agni ou Soma représentant le soleil ou l'éclair [4]. Le « lait cuit », ou plus simplement le « cuit », est encore une représentation du mâle caché que nous avons du reste déjà rencontrée au vers X,79,3, avec le terme de « dormeur » et la formule « sein de la tromperie » ou de la « trompeuse ».

En résumé, les éléments, soit mâles, soit femelles, de la

1. Sur le vers I, 164, 28, où le mot « tête » désigne également la forme supérieure du mâle, voir plus bas, p. 89.

2. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 128-129 et 116-117.

3. Ou simplement « le cuit dans les crues », VIII, 78, 7. L'idée de lait est formellement exprimée aux vers I, 62, 9 ; 180, 3, celle de vaches aux vers I, 180, 3 ; II, 40, 2 ; III, 30, 14 ; IV, 3, 9 ; VI, 17, 6 ; 44, 24 ; 72, 4. cf. VIII, 32, 25.

4. La formule peut sans doute avoir un sens, appliquée aux vaches réelles, et en effet, le lait du sacrifice est appelé au vers X, 179, 3 « l'offrande cuite dans le pis ». Je n'en crois pas moins qu'elle s'applique le plus souvent, ainsi que celle du lait « blanc, brillant, dans les vaches noires et dans les vaches rouges », I, 62, 9 ; IV, 3, 9, cf. VI, 72, 4 ; VIII, 82, 13, aux vaches mythiques. Sans parler de l'emploi du mot *usriyâ*, I, 180, 3 ; II, 40, 2 ; VI, 17, 6, qui renferme au moins une allusion aux vaches aurores (voir I, p. 316), j'ai fait remarquer (article cité, p. 117, note 2) que, non seulement notre formule célèbre toujours l'œuvre d'un *dieu* mettant le lait cuit dans les vaches crues, mais que dans presque tous ses emplois, ou bien elle trahit par quelque terme (*pûrvyam*, I, 180, 3, *jâmaryena*, IV, 3, 9) son caractère mythique, ou bien elle figure dans des vers célébrant en même temps d'autres œuvres accomplies par les dieux dans le ciel, II, 40, 2 ; VI, 17, 6 ; VIII, 32, 25 ; 78, 7. Au vers III, 30, 14, le « cuit » que porte la vache « crue » est appelé « une grande lumière déposée dans ses entrailles ». Le « cuit » déposé dans les vaches reçoit au vers X, 106, 11, le nom de *madhu* (cf. IV, 3, 9), désignant apparemment la même liqueur à laquelle le vers III, 39, 6 donne des pieds et des sabots, c'est-à-dire le Soma-cheval. Mais il y a mieux. Au vers X, 49, 10, c'est sous son propre nom que le Soma est placé dans les entrailles et dans le pis de la vache, et au vers X, 45, 3, nous voyons Agni « allumé dans le pis » du ciel. D'autre part, le Soma est souvent considéré comme un lait, IX, 54, 1 ; 62, 20, et non seulement comme le lait de la plante, I, 137, 3 ; V, 43, 4, mais comme un lait apporté du ciel, IX, 66, 30, comme le lait de la vache céleste Aditi, IX, 96, 15, et Agni est comparé au lait, V, 19, 4, et au beurre de la vache, IV, 1, 6 ; 10, 6, cf. III, 26, 7. Mais le meilleur argument peut-être, en faveur de mon interprétation, est l'explication qu'elle fournit pour la formule « les forteresses crues », II, 35, 6, appliquée aux nuées qui renferment l'éclair, et évidemment équivalente à celle des « vaches crues ». (Voir article cité p. 117.)

mythologie védique sont souvent, non seulement invisibles, mais placés dans un séjour situé lui-même au-delà des limites de l'univers visible. C'est ce qui explique, et les formules concernant la femelle cachée, qui ont donné lieu à tout ce développement « En quel lieu la vache a-t-elle caché son pis? etc. », et celles que nous allons étudier maintenant, où figure le mâle caché, soit seul, soit en relation avec la femelle, également cachée.

La disparition du mâle est assimilée à une mort aux vers X, 55, 5 et I, 164, 32. Mais cette mort n'est qu'apparente, et, comme dit le vers X, 40, 10, celui qu'on pleure est vivant. Cet immortel, de même race que le mortel, est un vivant qui « fait le mort », I, 164, 30, c'est-à-dire, selon la description du même vers, « un être doué de respiration et capable d'une course rapide, qui reste gisant, un être mobile qui s'immobilise au milieu des demeures ».

Plusieurs passages portent en termes exprès qu'Agni se dérobe *volontairement* au désir des hommes ou même des dieux. Il le fait par malveillance au vers X, 124, 2, où il se retire dans le séjour mystérieux du père[1], en compagnie de Soma (vers 4), pour le quitter d'ailleurs ensuite en prenant, toujours volontairement, parti pour le dieu ami des hommes, Indra[2]. Il le fait par colère au vers V, 2, 8, où nous lisons qu'il a été découvert par le même Indra. Les sacrificateurs qui le trouvent aux vers I, 67, 3 et 4, sont sans doute des sacrificateurs célestes, et, en tout cas, ce sont les dieux mêmes que sa disparition a remplis d'effroi. L'hymne X, 51 est consacré tout entier à une discussion d'Agni, trouvé par Yama dans sa cachette (au milieu des eaux, 1—3), avec les dieux qui veulent faire de lui l'instrument du sacrifice, le porteur des offrandes[3]. C'est pour se soustraire à cette charge qu'il s'était enfui (6), et il ne l'accepte qu'à la condition que certaines offrandes lui appartiendront exclusivement (7 et 8). Nous trouvons là, sous la forme d'une légende analogue à celles qui se sont multipliées plus tard sur l'origine des rites, une nouvelle trace du mythe ancien qui expliquait la disparition d'Agni par la colère, ou tout au moins par le mauvais vouloir du dieu.

Quelquefois Agni semble, non seulement rester volontai-

1. Voir plus bas, section VII.
2. Cf. III, p. 145.
3. Cf. X, 52, 4 et 53, 3.

rement caché, mais retenir cachés avec lui les éléments femelles. C'est du moins l'idée que suggère la comparaison du vers V, 3, 3, qui nous le montre « gardant la forme cachée des vaches »[1], avec le vers V, 15, 5, où il est représenté « se cachant *comme un voleur* ».

Beaucoup plus souvent c'est au contraire la femelle cachée, considérée comme la mère du mâle, qui le retient dans son sein. Déjà nous aurions pu faire remarquer qu'au vers 1 de l'hymne X, 51, c'est à l'état d'embryon qu'Agni est trouvé dans les eaux par Yama, et qu'au vers I, 164, 32, c'est dans le sein de sa mère que le mâle meurt « après avoir eu beaucoups d'enfants »[2]. Mais il est des textes qui reprochent à la mère de retenir la forme céleste du mâle à peu près dans les mêmes termes que d'autres lui reprochent, comme nous l'avons vu, de refuser son lait au mâle terrestre. Tel est le vers I, 164, 17 : « Où est-elle allée ? Dans quel monde est-elle partie ? Où enfante-t-elle ? Car elle n'enfante pas au milieu du troupeau. » Le « troupeau » dont il s'agit là est sans doute celui des prières terrestres demandant en vain l'apparition du soleil ou de l'éclair. La mère qui nourrit en secret Agni enfant, et qui ne le livre pas à son père, V, 2, 1, est aussi sa mère céleste. Le « noir » pour lequel se gonfle une mamelle brillante, X, 31, 11, doit être le même dont il est dit ailleurs qu'il a teté sa mère « étant caché », X, 32, 8. L'idée d'une mère qui « enfante en secret », II, 29, 1, ou, comme dit le vers III, 38, 8, « qui cache les naissances », est familière aux poètes védiques. Elle est mythologiquement équivalente, d'une part, à celle de « la montagne qui ne livre pas le cheval », V, 54, 5, cf. V, 45, 3, de l'autre, à celle de la mère tardant à enfanter que nous retrouverons dans le mythe d'Indra, IV, 18, 4[3].

Quelquefois, quand la mère d'Agni tarde à l'enfanter, celui-ci sort violemment de son sein. C'est ainsi que j'entends

1. Cf. *ibid.*, 2, « la forme cachée des jeunes filles ».

2. En d'autres termes, le lieu où il rentre est le même d'où il était sorti. Il y a là un de ces paradoxes auxquels se plaisent les auteurs des hymnes.

3. C'est peut-être une idée analogue qu'exprime ce paradoxe présenté sous forme d'énigme, X, 40, 11 : « Nous ne pouvons comprendre cela : expliquez-nous comment le jeune homme habite dans le sein de la jeune femme. » La mère tarde tant à enfanter que son fœtus est déjà adulte. (Voir pourtant plus haut, p. 51, une autre interpretation possible). Cf. X, 4, 4 : « Agni tette sa jeune mère, étant déjà lui-même chef de tribu. » Le nom de *Mâtariçvan*, appliqué, comme nous l'avons vu (I, p. 53), à Agni, peut signifier aussi qu'Agni a grossi, est devenu adulte, dans le sein de sa mère.

le vers X, 79, 6, où il est dit qu'Agni a fendu la vache par morceaux comme une épée. Et, en effet, d'après le vers V, 7, 8, sa mère l'enfante après avoir été ouverte comme avec une hache. La « matrice frappée par le fer », IX, 1, 2, vers laquelle s'élève le Soma terrestre, IX, 80, 2, paraît être aussi le sein de la mère violemment ouvert pour enfanter la forme céleste du mâle. Elle équivaut à la « peau noire » que « crèvent » les Somas célestes, IX, 41, 1. Nous verrons plus tard que la naissance d'Indra coûte la vie à sa mère, IV, 18, 1 et 3[1].

Dans les dernières citations rien n'indiquait que la mère fût cachée comme le fils qu'elle veut retenir dans son sein. Mais au vers 1 de l'hymne V, 19 à Agni, où d'ailleurs il n'est plus question de violences de la part du fils, la mère qui l'enfante, appelée aussi l'enveloppe d'où il sort, doit elle-même sortir d'une enveloppe : « La matrice est enfantée ; l'enveloppe a brillé hors de l'enveloppe; il resplendit sur le sein de sa mère. » On peut comparer le vers X, 40, 9 : « La femme est née, l'enfant s'est élancé. » La mère naissant en même temps que le fils, c'est l'élément femelle se manifestant avec l'élément mâle. C'est aussi, à peu de chose près, la vache liée, que délient les dieux, IV, 12, 6 ; X, 126, 8, et plus exactement encore, la vache que les *R*ibhus font sortir d'une peau, I, 161, 7 ; III, 60, 2 ; IV, 36, 4. Pour en revenir au vers V, 19, 1, la seconde « enveloppe », d'où sort la première, doit être la même dont sont « revêtues », au vers I, 164, 7, les vaches qui font couler leur lait « de la tête », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, de la « place cachée de l'oiseau », identique à la place cachée de la vache. C'est l'« enveloppe supérieure » où, selon le vers IV, 42, 1, Varu*n*a règne sur les dieux, en d'autres termes, le monde invisible.

Toutefois, la première enveloppe, qui n'est autre que la mère elle-même, ne se montre pas toujours en même temps que le fils. Tandis que le fœtus est « détaché », la mère reste immobile[2], X, 27, 14. Tandis qu'Agni marche, l'enveloppe est gisante, X, 4, 4. Elle est gisante, apparemment dans le même lieu où le veau qui a deux mères, c'est-à-dire toujours Agni, était lui-même gisant avant de marcher, libre de tout lien, c'est-à-dire, d'après les termes mêmes du vers III, 55, 6, « au-delà » : au-delà des limites du monde visible où se pro-

1. J'ai plus haut, p. 67, expliqué de même le vers X, 27, 13.
2. Cf. III, 55, 4, plus haut, p. 73 et note 1.

duisent les manifestations de ce feu dont l'essence permanente reste aussi immobile et cachée, III, 55, 7 : « Le sacrificateur qui a deux mères est roi dans les assemblées; il se meut par le bout; sa base reste immobile,[1] ».

Nous sommes toujours ramenés à l'idée de ce séjour mystérieux, et du fils, et de la mère, à qui l'on reproche tantôt de refuser son lait au mâle terrestre, tantôt de tarder à enfanter le mâle céleste. La même idée se retrouve encore dans d'autres formules où figurent à la fois la forme céleste et la forme terrestre du mâle.

Il faut citer tout le commencement de l'hymne V, 2 à Agni. On connaît déjà une partie du premier vers : « La jeune mère porte en secret l'enfant qu'elle garde enfermé (dans son sein); elle ne le livre pas à son père ». Le vers se termine ainsi : « Quant à sa face (à celle de ses formes) qui n'est jamais cachée, les hommes la voient devant eux, déposée chez le ministre du sacrifice ». En d'autres termes, le feu céleste tarde à paraître, mais le feu terrestre brûle toujours. Le poète poursuit[2] : « Quel est, ô jeune femme, cet enfant que tu portes, étant toi-même un fœtus[2]? La vache[3] a mis bas. » Le feu terrestre est allumé, et en tant qu'opposé au feu céleste, il n'est plus considéré seulement comme le nourrisson, mais bien comme le petit de la vache du sacrifice. Cette vache est elle-même opposée à la mère du feu céleste, mère qui n'est encore qu'un fœtus, enveloppe d'Agni, enfermée dans une autre enveloppe, c'est-à-dire dans le monde invisible, comme nous l'avons vu au vers V, 19, 1. Mais revenons à l'enfant de la mère céleste : « Ce fœtus a grandi pendant bien des années. » Nous verrons plus tard que la même chose a été dite d'Indra, IV, 18, 4. Cependant, il s'est enfin montré : « Je l'ai vu né quand sa mère l'a enfanté. » Le vers 3 décrit l'apparition du feu céleste : « Je l'ai vu brillant, avec des dents d'or, venant des lieux lointains, et forgeant ses propres armes. » Cette description, dont le mouvement rappelle celui du vers I, 164, 31, « J'ai vu le gardien infatigable allant et venant par les chemins[4] », est reprise encore au vers 4 de notre

1. Voir la note précédente.
2. Seul sens possible de *peshi*, pour *peçî*.
3. Littéralement « la femelle du buffle ».
4. Cf. I, 164, 38. Cf. aussi les troupes divines, I, 164, 19, les oiseaux divins, I, 164, 21 ; 22; 47, paraissant et disparaissant tour à tour. Au vers I, 164, 43, l'apparition du feu céleste est assimilée à un sacrifice dont la fumée est vue de loin « au-dessus de l'inférieur », c'est-à-dire au-dessus du feu terrestre.

hymne : « Je l'ai vu venant de loin, très brillant, comme le mâle avec son troupeau[1] : elles n'ont pas été retenues, car il est né ; les chenues redeviennent jeunes ». Ici l'élément femelle figure de nouveau avec l'élément mâle, non plus sous la forme d'une mère qui tarde à l'enfanter, mais sous celle d'un troupeau qui le suit. Tous les vœux de l'homme sont satisfaits, ou plutôt ils l'ont été : car la description paraît se rapporter au passé, et n'avoir d'autre objet que de fournir des motifs d'espérance pour le présent, puisque les vers 5 et 6 demandent de nouveau la délivrance, et des femelles, et d'Agni lui-même. C'est des femelles qu'il s'agit d'abord (5) : « Quels sont ceux qui ont séparé mon petit mâle des vaches et qui n'en ont pas été empêchés, même par le gardien étranger ? Que ceux qui les ont prises les lâchent ! Que celui qui les connaît pousse vers nous le troupeau ! » Le petit mâle paraît être ici le feu terrestre, séparé de ses femelles célestes, comme nous l'avons vu précédemment abandonné par sa mère céleste. Par opposition à lui, le feu céleste est considéré, non plus comme le mâle, mais comme le gardien des vaches, gardien qui, d'ailleurs, ne les avait pas empêchées d'être prises [2] par des démons ou des dieux malveillants. Le nom d'« étranger» qu'on lui donne rappelle l'étranger opposé dans l'hymne VII, 4, au feu terrestre, à celui que les mortels ont saisi, et qui aime à se laisser prendre par eux (3)[3] : cet étranger[4], dont l'« héritage » doit être « assiégé » par les hommes (7), et qui naît « d'un autre ventre » est au contraire difficile à saisir[5], difficile même à concevoir par la pensée (8). Mais revenons à notre hymne V, 2. Le poète n'y demande pas seulement l'apparition des vaches, mais aussi celle du feu céleste (6) : « Que les prières d'Atri le fassent descendre ! » Et il cherche de nouveau dans le passé des motifs d'espérance pour le présent. Le feu qui brûle actuellement sur l'autel est lui-même descendu du ciel (*ibid.*) : « Ce roi des demeures, qui est lui-même la demeure des hommes, a été déposé chez les

1. Je corrige le texte, comme M. Roth, en réunissant *sumad* et *yûtham*.
2. Cf. les vaches sans gardien, X, 27, 8. La prière est ainsi représentée, III, 57, 1.
3. Voir pourtant V, 9, 4.
4. Cf. encore, X, 124, 2, le feu qui se retire « sur le nombril étranger », c'est-à-dire auprès du père (voir plus bas, section VII), « opposé à l'hôte d'une autre branche », c'est-à-dire à l'hôte des hommes, au feu terrestre (*ibid.*, 3).
5. Il peut l'être pourtant, I, 164, 38, ainsi que le Soma qui se dérobe, VIII, 58, 10.

mortels par les avâres », c'est-à-dire par ces mêmes êtres malveillants, dieux ou démons, auxquels le poète redemande aujourd'hui, et le feu, et les vaches.

Le morceau que nous venons d'analyser oppose nettement la forme terrestre du mâle à sa forme cachée. De plus, il suggère déjà l'idée d'une action exercée par la première sur la seconde. Cette idée semble exprimée dans d'autres passages. Ainsi, au vers X, 79, 3, déjà cité, la forme d'Agni qui cherche la place cachée de la mère, et qui « trouve comme un dormeur le cuit brillant tetant dans le sein de la tromperie », est représentée serpentant sur les plantes. C'est donc bien le feu du sacrifice, découvrant le mâle conçu à la fois comme le dormeur, comme le lait et comme le veau de la vache, son séjour étant d'ailleurs désigné à la fois par les termes de place « cachée de la mère » et de « sein de la tromperie ». Le vers 1 de l'hymne X, 5, nous montre Agni cherchant également « la place cachée de l'oiseau » en même temps que « le pis au sein des deux mystérieux »[1], à quoi le vers 5 ajoute qu'il a trouvé, en la cherchant, « l'enveloppe de Pûsha*n*a »[2]. Ailleurs, V, 21, 4, le poète invite le feu allumé à briller et à atteindre « la matrice du dormeur ». Soma aussi est représenté cherchant la place cachée de la vache, IX, 71, 5, et conquérant lui-même « sa troisième forme »[3], IX, 96, 18, ou délivrant sa propre splendeur « d'Asura », IX, 71, 2, c'est-à-dire sa forme à la fois divine et mystérieuse[4].

Citons encore un dernier et curieux témoignage des rapports conçus entre la forme terrestre du mâle, sa forme cachée, et la mère céleste. Je le trouve au vers 28 de l'hymne I, 164. Déjà le poète a, au vers 26, invoqué la vache, en annonçant que le feu[5] était allumé, et au vers 27, représenté cette vache comme accourant vers son veau. Il ajoute ensuite : « La vache a mugi après le veau qui a les yeux ouverts. » Le veau qui a les yeux ouverts est le feu du sacrifice, dont la face, comme nous l'avons vu, V, 2, 1, n'est jamais cachée. « Elle a mugi pour faire la tête. » Nous savons déjà que la « tête » du veau est sa forme supérieure.

1. Le Père et la Fille? Voir plus bas, section VII.
2. Voir le chapitre de la troisième partie consacré à Pûshan.
3. Et annonçant la quatrième (19). Voir le chapitre suivant.
4. Voir tome III, p. 73.
5. Quel que soit ici le sens précis du mot *gharma*, il désigne certainement le feu, cf. III, 26, 7.

Enfin, « mugissant après la bouche[1], après le feu[2], elle se gonfle de lait ». La « bouche », d'après les termes mêmes du poète, est identique au feu vers lequel se dirige la vache céleste, c'est-à-dire au feu terrestre[3]. On peut comparer le vers 17 du même hymne. Nous y avons vu la vache accusée de mettre bas ailleurs que dans le troupeau. Mais le poète nous y montre aussi cette vache, au-dessous du supérieur, c'est-à-dire de la forme cachée du mâle, et au-dessus de l'inférieur, c'est-à-dire du mâle terrestre, nourrissant ce dernier qu'il appelle son veau. Elle le nourrit « par le pied » : c'est une façon paradoxale de dire ce que nous avons vu exprimé plus simplement ailleurs, à savoir « que la vache donne son lait de haut en bas », X, 60, 11 [4].

§ VII. — MYTHES PARTICULIERS.

L'étude des rapports conçus entre les éléments mâles et les éléments femelles ne serait pas complète si nous ne l'étendions pas à certaines légendes où ces éléments sont tout à fait personnifiés et désignés par des noms propres. Cependant la plupart des mythes de ce genre devront être renvoyés à d'autres parties du livre, particulièrement à la seconde partie consacrée à Indra, et au chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins. La raison en est dans le rôle plus ou moins important qu'y jouent ces divinités. C'est ainsi, par exemple, que les Açvins remplissent celui de paranymphes dans le mariage de Soma avec Sûryâ, et l'échangent même quelquefois contre celui d'époux. Nous ne parlerons ici que des légendes de Yama et Yamî, et de Purûravas et Urvaçî, et c'est par cette dernière que nous commencerons.

On peut se demander, il est vrai, si elle est bien de notre domaine. Elle appartient à un cycle mythique très ancien qui comprend, par exemple, l'histoire d'Eros et Psyché, chez les Grecs, et chez nous, celle de la belle Mélusine, et il serait déraisonnable de chercher dans ces dernières l'expression d'idées purement védiques. Aussi ne s'agira-t-il pas dans ce qui va suivre du sens primitif de la légende, question assez

1. Proprement « le coin de la bouche ».
2. Voir la note 5 de la page précédente.
3. Cf. Agni, langue, II, 1, 13 et *passim*, et bouche, II, 1, 13, des dieux.
4. Cf. plus haut, les vaches qui boivent l'eau par le pied, p. 69.

obscure et dont la solution serait d'ailleurs sans intérêt pour une étude exclusivement consacrée aux conceptions védiques, mais bien du sens que cette légende avait pu prendre pour les *R*ishis eux-mêmes, de l'application qu'ils en avaient faite, de l'interprétation, car c'en était une déjà, qu'ils en avaient donnée. La vieille histoire des deux époux, l'un divin, l'autre humain, séparés le jour où l'un a été vu de l'autre dans certaines conditions qui varient selon les récits, a pris un sens philosophique en Grèce où elle est devenue une expression allégorique de la croyance à l'immortalité de l'âme [1]. Il ne me paraît pas moins certain que les *R*ishis l'interprétaient dans un sens à la fois naturaliste et liturgique, que Purûravas était pour eux le feu, et que l'épouse céleste qui l'abandonne se confondait à leurs yeux avec la femelle multiforme dont les rapports divers avec le mâle nous ont occupés dans tout ce chapitre.

C'est seulement dans le Çatapatha-Brâhma*n*a que la légende de Purûravas et Urvaçî est racontée avec tous ses détails [2], particulièrement avec l'indication, essentielle pour la mythographie comparée, mais beaucoup moins importante pour notre étude [3], de la cause de la séparation. Les détails caractéristiques, au point de vue de l'interprétation indienne de la légende, se trouvent dans le récit des travaux par lesquels Purûravas mérite d'être réuni à Urvaçî dans le ciel même. Son admission au rang des Gandharvas ou compagnons célestes des Apsaras est le prix d'un sacrifice qu'il offre avec le feu de deux Ara*n*is choisis conformément à certaines prescriptions. Ce feu d'ailleurs n'est autre que le feu céleste entré dans le bois dont est fait l'un des Ara*n*is, après avoir été apporté du ciel par Purûravas lui-même, à son retour d'un voyage qui l'avait passagèrement réuni à son épouse.

Le fils de Purûvaras et d'Urvaçî apporté sur la terre par son père en même temps que le feu céleste n'est autre, s'il est permis d'employer cette expression, qu'un *doublet* mythique de ce feu. Il porte en effet le nom d'*A*yu et nous avons reconnu l'identité primitive d'*A*yu et d'Agni [4]. Purûravas

1. Voir Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*. Paris, Thorin, 1877.
2. Voir A. Weber, *Indische Streifen*, 1, p. 16-18.
3. Il faut remarquer pourtant que Purûravas est aperçu par Urvaçî à la lueur d'un éclair, ce qui convient parfaitement à un personnage dont l'une des formes est l'éclair même.
4. I, p. 59.

nous apparaît là comme un personnage équivalent à Mâtariçvan et aux Bh*r*igus[1]. Il apporte comme eux le feu sur la terre, et comme eux aussi, il doit représenter primitivement le feu lui-même descendant du ciel ; comme eux enfin, il est devenu un sacrificateur, qui remonte au ciel par le mérite de son sacrifice.

Ces deux derniers caractères, si souvent réunis dans le même personnage, d'un sacrificateur et d'un représentant du feu céleste, sont également attribués à Purûravas par les poètes du *R*ig-Veda. Dans l'unique passage où il soit nommé, en dehors de l'hymne X, 95, il figure à côté de Manu comme un ancien sacrificateur, I, 31, 4. Dans l'hymne X, 95, il reçoit l'épithète *sudeva* « pieux » (vers 14) ; il est donné pour un mortel (vers 8, 9 et 18) dont la descendance doit honorer les dieux, et qui doit lui-même être transporté au ciel (vers 18) ; enfin, il est identifié[2] à Vasish*t*ha (vers 17), l'un des plus célèbres parmi les sacrificateurs mythiques, ancêtres des différentes familles de prêtres. Mais Vasish*t*ha n'est, nous l'avons vu[3], qu'une personnification d'Agni. Purûravas reçoit aussi le nom d'Ai*l*a (vers 18), métronymique équivalent à la qualification de fils d'I*l*â, *ilâyâs putra*h, donnée à Agni au vers III, 29, 3, cf. X, 1, 6. Or, I*l*â est une divinité qui représente à la fois l'offrande ou la prière et leurs formes célestes, les eaux de la nuée ou la voix du tonnerre[4]. En fait, Vasish*t*ha à qui Purûravas est identifié, est célébré dans l'hymne VII, 33, comme étant né dans le ciel sous la forme de l'éclair[5]. Le nom même de Purûravas, qui signifie « très bruyant » convient très bien à l'éclair, et, ce qui est plus décisif, l'hymne X, 95 décrit la naissance de notre héros dans des termes qui rappellent inévitablement celle d'Agni au milieu des eaux célestes. A sa naissance, les femmes (divines) étaient réunies, les rivières l'ont « accru », ainsi que les dieux, pour la ruine des démons (vers 7). Ce sont évidemment ces eaux célestes qui sont devenues les oiseaux d'eau du Çatapatha-Brâhma*n*a parmi lesquels Purûravas reconnaît Urvaçî. Ce sont elles qui, dans notre hymne

1. Voir I, p. 52-56.
2. Pour preuve que sous le nom de Vasish*t*ha, c'est toujours Purûravas qui parle, je ne veux que la fin du vers où il dit à Urvaçî : « Reviens, mon cœur souffre ! »
3. I, p. 50-52.
4. Voir I, p. 323-325.
5. Voir I, p. 51-52.

même, sont représentées à la fois sous cette forme et sous celles de cavales (vers 9), ou bien encore sont comparées à des vaches mugissantes (vers 6). C'est parmi ces « immortelles » qu'a séjourné le « mortel » Purûravas (vers 9, cf. 8). Ce sont elles enfin qui se sont éloignées de lui (vers 8), qui l'ont abandonné comme Urvaçì elle-même.

Urvaçì en effet est une de ces Apsaras, VII, 33, 11-12, dont nous connaissons déjà les relations avec Soma[1], et qui représentent les eaux célestes, ou plutôt c'est l'Apsaras par excellence, équivalente à elle seule au groupe entier des rivières en tête desquelles elle est invoquée au vers V, 41, 19. Elle est la mère de Vasishtha-éclair, *ibid.*[2], comme elle est l'épouse de Purûravas, en sorte que l'identification de Vasishtha et de Purûravas nous fournit un nouvel exemple de la confusion, dans un personnage représentant le feu, des titres de fils et d'époux de la nuée. Mais l'atmosphère qu'elle remplit et mesure en la traversant, X, 95, 17, et d'où elle a apporté les trésors des eaux, *ibid.* 10, n'est pas le seul séjour d'Urvaçî. « Sous une autre forme », *virûpâ*, elle a séjourné parmi les mortels, *ibid.* 16, comme épouse de Purûravas. Quelle peut être cette forme sous laquelle Urvaçì a été unie sur terre à un personnage représentant le feu? Probablement, soit l'offrande, soit la prière, soit l'une et l'autre à la fois. Ilâ, mère de Purûravas, a pu être aussi son épouse sous le nom d'Urvaçî. Vasishtha, en même temps qu'il est appelé le fils d'Urvaçî, est donné comme un produit de la prière divine, VII, 33, 11. Le nom même d'*urvaçì* paraît signifier « prière », au tout au moins « désir », et est employé en ce sens au pluriel, IV, 2, 18. Enfin l'identification d'Urvaçî avec la parole sacrée paraît formelle au vers X, 95, 3. Elle y est d'abord comparée à une flèche, comme l'est souvent la prière[3], puis à un éclair qui brille, *vi davidyutan na*, cf. 10, et enfin au mugissement d'une brebis. Les deux détails, l'un propre, l'autre figuré, du son de la prière, et de son éclat, *brahma citayat*, sont combinés avec une incohérence toute védique dans une phrase dont la bizarrerie est encore augmentée par un fait grammatical d'ailleurs connu, la construction d'un verbe neutre avec un accusatif exprimant l'action même du verbe. Comme on dirait « briller une

1. Voir p. 35 et p. 38-40.
2. Voir I, p. 51-52.
3. Voir I, p. 310.

lumière », l'auteur dit ici, en assimilant la prière à une lumière, que les « bruyants » l'ont « brillée », *citayanta*[1], comme la brebis « son bêlement ». Ces « bruyants », *dhunayah*, paraissent être les Maruts[2], cf. I, 64, 5; 87, 3; V, 60, 7; 87, 3; VI, 66, 10; VIII, 20, 14; X, 78, 3, à la fois bruyants et brillants, *citayanta*, II, 34, 2; V, 59, 2, pareils à des éclairs, II, 34, 2. Enfin, ce qui ne permet pas de douter que l'Urvaçî comparée tour à tour dans le vers X, 95, 3, à une flèche, à un éclair, et au bêlement d'une brebis, est la parole sacrée, c'est le détail tout à fait caractéristique qui accompagne la comparaison avec l'éclair : « Elle n'a brillé que comme un éclair dans une faible intelligence », *avîre kratau*. Cette intelligence trop faible pour garder la parole sacrée, c'est apparemment Purûravas. Dès lors le reproche qu'Urvaçî lui adresse au vers 11, de n'avoir pas profité de son enseignement, et qui dans la forme populaire de la légende se rapporterait sans doute aux conditions qu'il devait remplir pour la retenir auprès de lui[3], semblent prendre, aux yeux du *R*ishi védique, un tout autre sens. Cet enseignement, *açâsam tvâ vidushî*, donné au fils d'I*l*â, rappelle celui qu'I*l*â elle-même donne à l'homme, *manushasya çâsanî*, au vers 11 de l'hymne à Agni I, 31, où, coïncidence curieuse, nous avons rencontré au vers 4 la seule mention de Purûravas que le *R*ig-Veda renferme en dehors de l'hymne X, 95. D'autres rapprochements s'offrent d'eux-mêmes avec certains traits de l'hymne X, 71, sur la parole sacrée. Cette parole, il en est qui l'écoutent sans l'entendre (vers 4), et qui après l'avoir écoutée n'emportent qu'une parole « qui n'est pas une vache » comme ils le croient, qui n'est qu'une illusion, une parole qui ne portera ni fleurs, ni fruits (vers 5). A tel autre au contraire, elle livre « son corps » comme « une épouse aimante à son époux » (vers 4). Telles ont été d'abord, d'après l'hymne X, 95, les faveurs qu'elle a accordées à Purûravas. Elle est venue dans sa demeure qui lui plaisait (vers 4), elle a satisfait ses désirs, et il a été le « roi de son corps » (vers 5). « Le jour et la nuit », c'est-à-dire sans doute le matin et le soir (vers 4), ou

1. Cf. les aurores qui ont brillé, *citayanta*, des riches bienveillants, qui les ont procurés aux prêtres, IV, 51, 3.

2. A moins que ce ne soient des « bruyantes », les eaux, cf. II, 30, 2, ou les hymnes mêmes, cf. VII, 5, 5.

3. D'après le Çatapatha-Brâhmana, il ne devait pas paraître nu devant elle.

« trois fois le jour » (vers 5), dans un cas comme dans l'autre, à l'heure de chaque sacrifice, il l'a rendue féconde. Le texte dit « *pertudit* » et accompagne le verbe de l'instrumental du mot *vaitasa*, dérivé de *vetasa* « roseau », et rappelant le roseau d'or, *vetasa hiranyaya*, placé par l'Atharva-Veda dans les eaux où il n'est connu que du Prajâpati mystérieux, X, 7, 41, cf. XVIII, 3, 5, et par le *R*ig-Veda au milieu des gouttes de beurre sortant de la mer du cœur, IV, 58, 5, c'est-à-dire, dans les deux cas, au milieu d'une mer qui, dans l'ordre naturaliste, est la mer atmosphérique, et dans l'ordre liturgique, a pour flots les prières. Urvaçî, par son double caractère de nymphe des eaux et de parole sacrée, appartient à l'une et à l'autre forme de cette mer. C'est à son union avec la parole sacrée que Purûravas fait allusion quand il dit, cherchant à retenir Urvaçî (vers 1) : « Nous avons déjà prononcé ces formules sacrées, *mantra :* qu'elles fassent encore notre bonheur dans l'avenir ! » Mais il a perdu la faveur de celle qui fut un instant son épouse. Comme celui qui « n'a pas entendu » et qui ne garde qu'une « parole sans fleurs et sans fruits », Purûravas qui, lui non plus, n'a pas entendu Urvaçî, parle désormais sans profit, *Kim abhug vadâsi* (vers 11, cf. 2). Dans sa faible intelligence, ainsi qu'on l'a vu déjà, Urvaçî n'a brillé que comme l'éclair. Elle s'est éloignée, poursuivant son chemin comme la première des aurores, et elle est maintenant pour lui aussi difficile à atteindre que le vent (vers 2, cf. 13).

Ces différents traits qui s'expliqueraient par le caractère de sacrificateur « mortel » attribué à Purûravas, semblent convenir moins bien à un représentant du feu sacré, du savant par excellence, de l'inventeur de la prière. Et cependant ce Purûravas que nous avons vu assimilé à l'éclair au milieu des eaux célestes, paraît bien être aussi, dans son union terrestre avec Urvaçî, assimilé au feu du sacrifice. Le vrai sacrifiant paraît être en effet le « beau-père » auquel Urvaçî apporte la richesse et la santé (vers 4)[1]. Il est son beau-père, parce qu'il la marie à son feu, comme ailleurs, celui qui marie Indra à sa prière compare ce dieu à un gendre, VIII, 2, 20. Aussi Urvaçî a-t-elle autant de beaux-pères qu'il y

1. Peut-être aussi « les aurores » ? Ou encore elle lui apporte ces biens quand il les demande « à l'aurore ». *Ushas* peut être un accusatif pluriel de *ush*, malgré son accentuation sur le radical. L'accusatif pluriel est quelquefois un cas fort.

a de sacrifiants chez lesquels le feu brille : « Qui a séparé les deux époux qui n'avaient qu'un cœur, alors qu'Agni brillait chez les beaux-pères ? » (vers 12). La vérité est que les attributs du feu et ceux du sacrificateur mortel, sont, tantôt répartis entre l'époux et le beau-père d'Urvaçî, tantôt confondus dans le personnage de Purûravas qui se confond lui-même avec celui de son fils, né « de l'eau » (vers 10, cf. 12 et 13), et par conséquent identique comme lui à Apâ*m* Napât. Urvaçî reconnaît d'ailleurs que Purûravas était né pour être son protecteur, et que c'est à lui qu'elle doit « sa force » (vers 11).

D'autre part, Urvaçî, dans sa séparation d'avec Purûravas, paraît représenter, non seulement la parole sacrée qui cesse de se révéler, mais plus généralement la forme céleste de la femelle qui se dérobe à l'attente des hommes et du feu de l'autel. C'est toujours, sauf la substitution de l'idée d'épouse infidèle, la mère, mauvaise nourrice, avec laquelle nous avons fait connaissance plus haut[1]. Purûravas lui reproche son absence, et, sous le nom de Vasish*t*ha, l'invoque comme une divinité et cherche à l'attirer par une offrande (vers 17), et il peut en effet espérer de la reconquérir comme les Vasish*t*has ont conquis les Apsaras, VII, 33, 9. Elle promet du moins de lui donner un fils (vers 13, cf. 12), très proche parent sans doute de cet Agni céleste que nous avons vu descendre à l'appel de l'Agni terrestre[2].

L'hymne X, 10 est, comme l'hymne X, 95, un dialogue entre deux personnages de sexe différent dont l'un presse inutilement l'autre de s'unir à lui. Mais ici, c'est la femme, Yamî, qui supplie, et c'est l'homme, ou plutôt le dieu, Yama, qui se dérobe. Je dis « le dieu », bien que Yama, auquel nous avons reconnu[3], comme à Purûravas, le double caractère d'un représentant du feu, et d'un ancien sacrificateur, soit ici appelé un « mortel » (vers 3). Mais n'avons-nous pas vu Purûravas conserver aussi sa qualification de « mortel » dans ses rapports avec les eaux célestes ? Or, d'après toutes les analogies, le personnage qui se dérobe doit représenter un élément céleste. Ce doit être ici, puisqu'il s'agit d'un personnage mâle, le feu céleste qui se dérobe, et la femelle qui le sollicite en vain, cette Yamî, sur laquelle nous n'avons

1. P. 7 et suiv.
2. P. 89.
3. I, p. 88 et suiv.

malheureusement aucune autre donnée dans le *R*ig-Veda, n'a guère pu représenter pour les *R*ishis que la prière terrestre. De plus, je crois découvrir dans l'hymne X, 10, un troisième personnage dont la présence semble avoir passé jusqu'ici inaperçue. Ce ne serait pas à un autre époux quelconque que Yama renverrait Yamî aux vers 10, 12 et 14, mais bien à un pieux sacrificateur, *vedhâs*, qui, venu à travers l'océan, c'est-à-dire sans doute descendu de la mer atmosphérique, est en prière, *dîdhyânah*, sur la terre (vers 1). Yamî souhaitait que ce sacrificateur, représentant sans doute le feu même du sacrifice, fût récompensé par la venue du fils du père[1], c'est-à-dire du feu séjournant encore dans le ciel de Yama[2]. Mais celui-ci a reconnu dans Yamî, sous la forme nouvelle, *vishurûpâ* (vers 2), que, comme Urvaçî, elle a prise sur la terre, sa sœur céleste, née comme lui dans les eaux (vers 4), et formant avec lui un couple de jumeaux. C'est même de là que viennent leurs noms de Yama et Yamî, « jumeau » et « jumelle ». Yamî prétend que les jumeaux doivent s'unir « dans le ciel » et « sur la terre » (ou peut-être que les deux jumeaux dont l'un est dans le ciel et l'autre sur la terre doivent s'unir, vers 9). Mais bien que les personnages de la mythologie védique, et en particulier ceux qui représentent Agni ou Soma, ne reculent pas devant l'inceste, Yama saisit ce prétexte pour justifier sa résistance à l'appel de Yamî. « Puissé-je », avait-elle dit (vers 1), « amener mon ami à me témoigner son affection ! » — « Ton ami », répond Yama, « ne veut pas de ce genre d'affection, *lors même que celle qui est sa pareille aurait pris une forme différente*[3]. » Il y a là peut-être un témoignage curieux

1. *Napât* signifie certainement « fils » dans les formules mythiques du *R*ig-Veda. Il ne s'agit donc pas d'un « petit-fils » du père, c'est-à-dire d'un fils du personnage en question, lequel personnage ne serait autre que Yama lui-même, que Yamî voudrait rendre père. Au vers 3 que j'avais précédemment traduit (I, p. 90), avec la plupart des interprètes, « Les immortels veulent que l'unique mortel ait une postérité », je crois qu'il vaut mieux, en laissant au mot *tyajas* oxyton le sens du mot *tyajas* paroxyton, au lieu de donner au premier un sens purement hypothétique, entendre que Yama est le seul mortel auquel les dieux permettent un inceste qui, en lui-même, est un « acte coupable », cf. X, 79, 6.

2. Le texte du même vers dans le Sâma-Veda est encore plus favorable à cette interprétation. Yama y est invité à venir (*jagamyâ*h, au lieu de *jaganvân* qui semble se rapporter à *vedhâ*h) à travers l'océan qui n'est autre que la mer atmosphérique.

3. Pour la construction de *yad* avec le subjonctif, dans le sens de « quand même », cf. I, 52, 11. Ce membre de phrase paraît être devenu une formule

des scrupules tardifs qu'ont pu inspirer aux *R*ishis certains points de leur mythologie. En tout cas, il ne faut, je crois, garder de notre mythe que le fait même du refus opposé par Yama à Yamî, et ce refus, venant d'un personnage qui, sous le double nom de Yama et d'Agni, est appelé cependant « le mari des femmes » et « l'amant des filles », I, 66, 8, l'assimile au feu qui se dérobe dans le monde invisible, appelé ailleurs expressément le monde de Yama, I, 35, 6, cf. X, 123, 6; 135, 7.

La mère de Yama, sous le nom de Sara*n*yû[1] qu'elle porte au commencement de l'hymne X, 17 (vers 1 et 2), se dérobe comme lui, ou du moins est cachée par les dieux aux regards des mortels, et c'est son image seulement qui est donnée à Vivasvat, père de Yama, représentant là sans doute le feu du sacrifice. Cette image ne peut être que l'offrande ou la prière, et l'union que Vivasvat contracte avec elle rappelle celle de Purûravas avec la forme terrestre d'Urvaçî, tandis que la vraie Sara*n*yû ressemble fort à l'Urvaçî céleste, séparée de Purûravas. On sent toujours, ce me semble, qu'on a affaire à un même cercle mythique. C'est toujours l'opposition du mâle ou de la femelle célestes qui se dérobent passagèrement, d'une part, et du mâle ou de la femelle terrestres, toujours présents et passagèrement délaissés, de l'autre. Entre le personnage céleste et le personnage terrestre, la forme mythique des relations varie : mais les mythes de l'époux et de l'épouse dédaignés expriment au fond la même idée que celui du fils abandonné par sa mère.

SECTION VII

LE PÈRE DU MALE

Des formules relatives à la « mère » céleste, et particulièrement à la mère cachée, soit d'Agni, soit de Soma, il faut rapprocher certaines formules concernant leur « père ».

La désignation du père d'Agni, X, 20, 9, ou de Soma, IX, 97, 30, est quelquefois très vague. Mais au vers I, 141, 4,

qui est passée dans le vers X, 12, 6, où elle semble présentée comme une sorte d'enigme.

1. Nous aurons l'occasion de revenir sur Sara*n*yû.

nous lisons qu'Agni a été tiré « du père suprême », et au vers IV, 1, 11, cf. 12, qu'il est né « le premier, caché dans le nid du taureau ». Ce « nid » d'un taureau qui ne paraît pas lui-même différer du père suprême, ce nid où Agni naît caché, ressemble fort déjà au lieu mystérieux où la mère enfante « loin du troupeau [1] ». Il y a mieux. De même que la mère d'Agni le porte « pendant beaucoup d'années », V, 2, 1 et 2, de même il passe beaucoup d'années « dans son père », X, 124, 4. Arrêtons-nous à cette dernière expression.

Le sens en est précisé par le vers III, 29, 14, où il est dit qu'Agni est né « du ventre de l'Asura ». C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre que nous chercherons à déterminer les applications diverses du nom d'Asura. Qu'il nous suffise ici de remarquer que le même nom est donné au père « dans lequel » Agni a passé beaucoup d'années, X, 124, 3 et 4. Le père en définitive est, dans ces deux passages, assimilé à une mère. Il en est de même au vers I, 164, 4 : « Qui a vu naître le premier-né, alors que celui qui est sans os *porte* celui qui a des os ?»

L'idée d'un hermaphrodite est d'ailleurs familière aux *R*ishis. Ils connaissent un taureau qui met bas, III, 38, 5, un taureau-vache, *ibid.* 7, qu'on trait, I, 160, 3, cf. I, 141, 2, et par suite un lait de taureau, X, 100, 2. C'est ce qui explique que l'auteur de l'hymne IV, 58 représente indifféremment le beurre céleste comme caché « dans la vache » (4) ou « vomi », c'est-à-dire donné par le taureau (2), et qu'au vers X, 11, 1, ce soit également un mâle qui donne à un autre mâle, c'est-à-dire au feu du sacrifice, « le lait d'Aditi ».

Le nom de « père » se retrouve au vers III, 1, 9, dans la formule « Agni a dès sa naissance trouvé la mamelle de son père », et le poète ajoute, entassant paradoxe sur paradoxe : « Il en a fait couler des flots, des *vaches.* » Ces vaches, bien entendu, sont elles-mêmes des flots, des flots de lait, comme celles, qui, d'après les vers IV, 22, 6, sortent également « de la mamelle du mâle » [2].

Revenons maintenant au vers 14 de l'hymne III, 29, et à Agni « naissant du ventre de l'Asura ». Nous devons en rapprocher le vers 11 du même hymne où Agni figure encore comme « fœtus de l'Asura ». Le poète nous y apprend qu'à ce titre il reçoit le nom de *tanûnapât.* Le mot est un composé

1. Voir plus haut, p. 85.
2. Cf. *Mémoires de la Société de linguistique*, article cité, IV, p. 124

de *tanû* « corps » et *napât* « fils ». Mais le premier terme s'employant aussi dans le sens d'un pronom réfléchi, M. Roth, et après lui M. Grassmann, donnent au composé le sens de « fils de soi-même ». Une telle conception n'a en elle-même rien qui puisse nous effaroucher. Elle équivaudrait à celle qui est exprimée d'une façon bien plus paradoxale encore dans la formule : « Le fœtus porte son propre fardeau », I, 152,3 [1]. Je ne crois pas pourtant que ce soit celle qu'exprime réellement le mot *tanûnapât*. Ce mot ne peut, selon moi, être séparé du mot *tânva*, sorte de patronymique du mot *tanû*, que nous retrouverons plus bas [2] à propos d'un développement particulier du mythe du père, et que M. Roth et M. Grassmann traduisent « le propre fils ».

J'admettrai ce dernier sens pour l'un et pour l'autre, en le précisant d'après les termes mêmes du vers III, 29, 11 : « Il est appelé Tanûnapât comme fœtus de l'Asura ». Le « propre fils » est le fils issu « directement » de son père, ou comme le dit le vers III, 29, 14, né du ventre de l'Asura. C'est sans doute ce même père qui est désigné par la qualification de « *brillant* » au vers X, 92, 2, dans la formule *tanûnapâtam arushasya* « propre fils du brillant [3]». Remarquons encore que le vers III, 29, 11 oppose formellement le nom de Tanûnapât qu'Agni reçoit comme fœtus de l'Asura, à celui de Mâtariçvan qui lui est donné quand il « s'est formé dans une mère » [4]. L'opposition de ces deux

1. Celle du vers III, 1, 10, d'après laquelle Agni « porte le fœtus de son père », est probablement équivalente.

2. P. 110.

3. Cette formule est à elle seule un argument en faveur de notre interprétation de *tanûnapât*.

4. Le même vers lui donne le nom de Narâça*m*sa « quand il naît », c'est-à-dire quand il se manifeste. Ce dernier nom désigne Agni comme « maitre de la prière des hommes » (voir I, p. 305-308), et la prière des hommes, désignée aussi par les termes mêmes dont il est composé, est en plusieurs passages expressement opposée à la prière des dieux. En revanche, Tanûnapât, invoqué avant Narâça*m*sa au vers 2 des hymnes, *A*pri I, 142, et *A*pra I, 13, et prenant sa place au vers 2 des hymnes *A*pri, I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110, parait avoir été considéré surtout comme le feu du sacrifice des dieux. Au vers III, 4, 2, ce sont, en effet, les dieux (y compris Agni sous son nom vulgaire), qui honorent Tanûnapât trois fois le jour, et au vers X, 110, 2, il est représenté « faisant réussir le sacrifice » dans les mêmes termes que celui des deux sacrificateurs mentionnes au vers III, 31, 2 qui nous a paru être le sacrificateur établi dans le ciel (I, p. 234) Ce dernier rapprochement est d'autant plus frappant que Tanûnapât figure en effet dans le même vers III, 3, 2, non pas, il est vrai, sous ce nom, mais sous le nom équivalent de *Tânva*. Dans l'hymne X, 124, il est dit d'Agni séjournant beaucoup d'années « dans le père » (4) qu'il « chante », *çamsâmi*,

origines d'Agni est aussi indiquée, quoique moins clairement, au vers III, 29, 14.

L'existence désormais prouvée de la notion d'un père androgyne[1] nous permet de prendre au sens littéral l'expression « matrice du père », désignant le lieu où s'arrêtent les Açvins, VIII, 9, 21. C'est aussi dans la matrice du « premier » père que rentre, au vers V, 47, 3, un être appelé à la fois un taureau, un oiseau, ce qui conviendrait à Agni aussi bien qu'à Soma, et une « mer », ce qui peut s'appliquer surtout à Soma.

Cet emploi du terme de « matrice » n'exclut pas, bien entendu, celui du terme de « nombril » spécialement affecté, selon une conception dont j'ai précédemment tenté une explication telle quelle[2], mais dont l'existence, en tout cas, ne me semble pas pouvoir être contestée, à la désignation de l'origine paternelle. Au vers X, 82, 6, Viçvakarman, appelé le premier fœtus des eaux, et, au moins en cela, assimilé à Apâm Napât, c'est-à-dire à Agni ou à Soma[3], est représenté « attaché au nombril du non-né ». Nous reviendrons sur la notion du non-né dans la quatrième partie, à propos du personnage mythique d'Aja Ekapâd dans lequel elle s'est fixée. Mais il est aisé de comprendre que le non-né, c'est-à-dire celui qui n'a pas eu de parents, est le père par excellence. Ailleurs, c'est le non-né lui-même qui est désigné par le terme de « nombril », et de « nombril du fils », du moins, si, comme je le crois, au vers I, 163, 12, le « bouc », *aja*, conduit devant le cheval du sacrifice représente, grâce à un jeu de mots, le non-né, *aja*, qui peut très-bien passer pour le père d'un cheval représentant lui-même Soma[4]. Un pareil emploi du mot « nombril » est ordinaire[5]. Citons encore le vers I,

pour le père Asura. Faut-il voir là l'idée opposée à celle qu'exprime le mot *narâçamsa*?

1. On remarquera qu'elle est la contre-partie de celle des vierges mères, plus haut, p. 48-49.

2. I, p. 35.

3. C'est de plus un sacrificateur comme Agni, X, 81, 1, cf. 5 et 6, et un maître de la prière comme Brahmanaspati, *ibid.*, 7. Comme Agni et Soma, il a des formes supérieures, des formes intermédiaires et des formes inférieures, X, 81, 5 ; il a pénétré chez les inférieurs, *ibid.* 1. Il est l'ordonnateur du monde, X, 82, 2 et 3, et il a fait le ciel et la terre, X, 82, 2 ; 3, cf. 82, 1.

4. Voir I, p. 272.

5. Voir I, p. 35 et 36. Il correspond à peu près à celui du mot *yoni* « matrice », quand celui-ci, au lieu d'être construit avec le génitif du nom de la mère, est construit avec le génitif du nom du fils, par exemple dans l'expression « matrice de l'inférieur », I, 79, 3.

104, 4 : «Le nombril de l'*Ayu* inférieur est invisible.» L'*Ayu* inférieur est le fils. Le nombril invisible de l'*Ayu* inférieur est le père caché, rappelant toujours la mère cachée.

Nous avons vu Agni sortir, au besoin par la force, de la mère qui le retient trop longtemps. Au vers 4 de l'hymne X, 124, il «abandonne» aussi volontairement le père «dans lequel» il a séjourné pendant beaucoup d'années. Nous aurons à revenir dans la quatrième partie[1] sur l'ensemble de cet hymne, où le père est assimilé tour à tour au dieu Varu*n*a et au démon V*r*itra, et nous constaterons que Soma y joue à peu près le même rôle qu'Agni (vers 6 et 7). «L'enveloppe» que Soma abandonne au vers IX, 71, 2, est sans doute aussi le séjour invisible du père, et si le poète ajoute immédiatement «qu'il va au rendez-vous» de ce père, ce ne peut être que pour exprimer l'idée d'une nouvelle disparition de Soma succédant à son apparition temporaire. Les mots «il abandonne l'enveloppe» sont eux-mêmes précédés d'une formule où nous avons cru trouver l'expression d'une action du Soma terrestre sur le Soma céleste : «Il délivre sa propre splendeur divine.» Cette forme divine du Soma est celle qui sort de l'enveloppe du père pour y rentrer ensuite. C'est ainsi que, d'après le vers 38 de l'hymne I, 164, «l'immortel de même race que le mortel», représentant soit l'Agni, soit le Soma céleste, marche tour à tour dans deux directions opposées, selon qu'il est libre ou qu'il est pris. Dans la seconde partie du vers, les «deux qui se séparent» et dont l'un est «visible», l'autre «invisible», doivent être le fils et le père. Une allusion au même mouvement de va-et-vient pourrait être cherchée au vers 32 du même hymne I, 161, où nous aurons encore à relever plus bas divers passages concernant les rapports du père et du fils : «Celui qui l'a fait ne le connaît pas ; il échappe à celui qui l'a vu.» Celui qui l'a fait, c'est-à-dire son père, ne le connaît pas, parce qu'il quitte immédiatement le séjour du père pour le monde visible. Mais celui qui l'a vu, l'homme, je suppose, le perd bientôt à son tour. En effet, la seconde moitié du même vers nous apprend qu'il meurt, ou plus exactement qu'il se dissout dans le sein même de sa mère, c'est-à-dire qu'il rentre dans le lieu de son origine.

En tant qu'il retient, comme la mère cachée, et Agni et Soma, et avec eux tous les biens que l'homme attend du ciel, le père prend un aspect malveillant, auquel j'ai déjà fait allu-

1. Voir III, p. 145.

sion en indiquant à l'avance qu'il a pu recevoir tour à tour le nom d'un dieu et celui d'un démon. Je puis citer aussi dès maintenant deux ou trois formules générales qui constatent la malveillance du père, en même temps d'ailleurs que le pouvoir attribué à Agni et à Soma, apparemment au feu et au breuvage du sacrifice, de détourner cette malveillance ou d'en triompher. Au vers V, 3, 9, on dit à Agni : « Protège-nous, écarte[1] le père. » Quant à Soma, tantôt il cherche à gagner « le père antique, » IX, 86, 14, tantôt il dérobe les armes de son méchant père et triomphe de ses ruses, VI, 44, 22.

Le rapport de filiation conçu entre Agni et celui qui est ordinairement nommé son père est quelquefois interverti comme celui qui l'unit aux différentes femelles ordinairement appelées ses mères. Dans l'un des derniers vers qui viennent d'être cités, V, 3, 9, les mots « Protège-nous, écarte le père » sont suivis de ceux-ci : « qui passe pour ton fils ». Agni, dans le sein de sa mère, est le « père de son père », VI, 16, 35[2].

D'après le vers 12 de l'hymne I, 164, l'attribution du nom de père était faite, par les uns, au vrai père, par les autres, à celui qui est en réalité le fils. Nous y lisons, en effet, que « les uns appellent père celui qui a cinq pieds, douze formes, et qui règne sur les eaux dans la partie *supérieure* du ciel », tandis que « les autres appellent ainsi celui qui brille dans la partie *inférieure*, et qui est attaché à celui qui a sept roues et six rayons ». Je reviendrai sur les nombres dans le chapitre suivant. Qu'il nous suffise de remarquer, d'abord que celui qui a sept roues et six rayons ne diffère pas de celui qui a cinq pieds et douze formes, ensuite que ce personnage régnant sur les eaux dans la partie supérieure du ciel est opposé à celui qui brille dans la partie inférieure, comme au vers 38 du même hymne nous avons vu l'invisible opposé au visible. Le premier est évidemment le vrai père. Le second, quoique ce titre lui soit aussi donné par quelques-uns, est en réalité le fils du premier.

Il lui est « attaché », *arpita*, exactement comme au vers X, 82, 6, le premier-né est « attaché au nombril du non-né ». Le rapprochement est d'autant plus naturel que nous avons

1 Je crois avec M. Delbrück (*das Altindische Verbum*, p. 37), que *yodhi* doit être rapporté au verbe *yu* « écarter », et je lui donne *pitaram* pour complément, en dépit de son accent que je propose de supprimer. Je ne vois pas d'autre moyen de donner à la phrase un sens satisfaisant.

2. Agni peut être aussi à la fois le fils et le père des dieux, I, 69, 2.

déjà rencontré au vers 4 de notre hymne I, 164, le « premier-né » porté par son père, et que celui-ci figure encore, sous le nom même de « non-né », au vers 6. Ajoutons qu'au vers 3 de l'hymne X, 82, comme au vers 1 de l'hymne X, 81, le premier-né, Viçvakarman, reçoit aussi ce nom de « père » dont l'attribution, d'après notre vers I, 164, 12, est faite, tantôt au vrai père, tantôt au fils.

La connaissance du vrai père est cependant de la plus haute importance. Celui qui ne connaît pas le père n'atteint pas l'arbre aux doux fruits d'où s'envolent et où reviennent les oiseaux divins, I, 164, 22, c'est-à-dire le royaume mystérieux de la vie immortelle. Les deux applications différentes qui étaient faites du titre de père paraissent avoir été conciliées par la distinction d'un père inférieur et d'un père supérieur. Le terme de « père inférieur » est réellement employé au vers VI, 9, 2, où il désigne Agni. C'est en ce sens qu'il est possible de reconnaître le père tour à tour « au-dessous du supérieur » et « au-dessus de l'inférieur, » I, 164, 18, cf. 17 [1]. Le père inférieur est d'ailleurs le savant par excellence, VI, 9, 2, cf., 3. C'est lui qu'on consulte et qui a réponse à tout, *ibid.*, de même qu'au vers I, 164, 16, le mot d'une énigme ne peut être donné que par le « fils », évidemment identique au « père inférieur ». Celui qui saurait ce qu'il sait, « serait le père de son père », *ibid.*, c'est-à-dire serait semblable au fils qui passe en effet pour le père de son père. Nous avons vu ce paradoxe appliqué à Agni. Il doit être également appliqué ici, soit à Agni, soit à Soma. C'est ce dernier qui paraît désigné un peu plus loin au vers 21 de l'hymne I, 164 : « Lui, le sage, a pénétré en moi, le simple. » Du dernier passage on peut rapprocher le vers X, 81, 1, où il est dit de Viçvakarman, ce « premier-né » qui reçoit aussi le nom de « père », qu'il a « pénétré chez les inférieurs ».

Nous ne connaissions encore à Agni et à Soma d'autre père que le ciel, formant avec la terre le couple des premiers parents. Notre première idée doit donc être d'identifier au ciel le père mystérieux dont nous venons d'étudier les principaux caractères. Et, en effet, dans une formule qui paraît appartenir au même ordre de mythes [2], l'identification est faite par le poète lui-même, I, 71, 5. De même qu'Agni trouve la mamelle du père, Soma trait la mamelle du ciel, IX, 107, 5, et plus

1. Sur le vers 17, voir plus haut, p. 90.
2. Voir plus bas, p. 110.

généralement l'attribution successive des deux sexes au ciel[1] peut servir à expliquer la notion du père androgyne. Il est tout naturel d'ailleurs qu'Agni et Soma soient enfermés dans un père représentant le ciel, qu'ils en sortent et qu'ils y rentrent. Le ciel a pu être appelé aussi le nombril d'Agni et de Soma comme il a été appelé le nombril de tous les êtres, et de l'homme même[2]. Enfin nous avons vu qu'il avait été quelquefois considéré avec la terre comme engendré par son fils, ce qui rendrait compte des formules où le fils est appelé le père de son père. Mais la conception mythologique du père, comme la plupart des conceptions védiques, me semble une idée complexe dont un seul phénomène ou spectacle naturel ne saurait donner l'explication entière.

Tout d'abord il est aisé de comprendre que le nuage, lieu d'origine de l'éclair, comme le ciel est le lieu d'origine du soleil, a pu passer pour le père des deux personnages mythiques dont l'une des formes est l'éclair. De même en effet que le ciel est tantôt mâle, tantôt femelle, le nuage est tantôt femelle, tantôt mâle[3]. On a vu que les *R*ishis donnent pour mère, et à Agni, et à Soma, les eaux du nuage. Nous verrons dans la quatrième partie[4] qu'ils donnent également pour père à Soma le nuage personnifié dans une divinité mâle, ou plutôt androgyne, qu'ils appellent Parjanya. Mais il ne semble pas que l'idée du ciel et celle du nuage combinées épuisent la conception védique du père de Soma et d'Agni, ou, pour me servir de termes plus généraux, du père mystérieux que j'ai cru devoir rapprocher de la mère cachée.

De celle-ci aussi il serait permis de dire qu'elle peut représenter le ciel, considéré comme femelle, toujours à la condition qu'on entendît surtout par là le ciel invisible[5]. Je ne répugne nullement à cette interprétation par la raison que la notion de la mère cachée me paraît être, elle aussi, une notion complexe. Mais l'idée du ciel ne peut guère rendre compte des passages où la mère cachée doit en quelque sorte naître elle-même avant de donner naissance au fils, où elle est représentée comme une « enveloppe sortant d'une

1. Voir I, p. 4 et 236.
2. Voir I, p. 35 et 36.
3. Voir I, p. 5.
4. III, p. 25.
5. Cf. I, p. 314. On verra que l'idée du ciel est en effet comprise dans la notion d'Aditi, III, p. 90.

enveloppe »[1]. L'idée du nuage expliquera ces formules. Or le nuage, en tant que femelle, est confondu avec les eaux qu'il renferme. D'autre part, Agni et Soma ont dans le ciel d'autres mères encore, les aurores. Ce sont les aurores et les eaux du ciel qui peuvent être le plus naturellement opposées aux éléments femelles du culte, puisque ce sont ceux-ci qui les représentent sur la terre, tandis que le ciel n'est guère opposé qu'à la terre elle-même. Il est donc vraisemblable que, dans les formules où nous avons vu la mère cachée opposée à la femelle du sacrifice, à *Ilâ* par exemple, III, 55, 13, la première représente avant tout, soit l'aurore pendant la nuit, soit les eaux du ciel pendant la sécheresse.

Or, la mère cachée a été quelquefois considérée, non seulement comme la mère du mâle, d'Agni je suppose, mais encore comme la mère de la femelle qui nourrit Agni sur la terre, soit seule, quand elle-même se dérobe, soit avec elle quand elle laisse son lait s'épancher du ciel. Nous avons déjà cité [2] le vers III, 55, 12 sur la vache mère et la vache fille. Au vers V, 47, 1, la prière des hommes est également opposée sous le nom de « fille » à la grande « mère » qui vient du ciel [3]. Au vers 3 de l'hymne IX, 69, à Soma, la fille d'Aditi [4], donnant son lait à celui qui suit la loi (que ce nourrisson soit d'ailleurs l'homme pieux ou Soma lui-même), représente aussi la prière, déjà opposée au vers 1 à la mère céleste qui arrive à son appel pour lui donner son lait, et comparée pour cette raison à un veau qui court prendre le pis de sa mère. De même le vers III, 31, 1, identifie formellement à la prière la « fille de la fille », que nous retrouverons plus loin en étudiant le mythe de l'inceste du père avec sa fille. Cette fille du père semble, comme nous le verrons, identique à la mère cachée. C'est ce qui explique que la prière soit appelée la fille de la fille. Si la prière reçoit quelquefois elle-même le nom de mère, et le reçoit même par opposition à la vache céleste, V, 45, 6, c'est sans doute par un renversement des rapports ordinaires, analogue à celui qui a fait d'Agni le père de son père.

Maintenant si une forme de la femelle correspondant dans

1. Ci-dessus, p. 86.
2. P. 72.
3. Je partage le vers en deux propositions en sous-entendant le verbe de la première dans la seconde.
4. Aditi est une forme de la vache, de la mère céleste. Voir III, p. 93-95.

le ciel à la femelle du sacrifice a pu être considérée comme la mère de celle-ci, il est aisé de comprendre qu'une forme du mâle correspondant dans le ciel au mâle du sacrifice ait pu passer également pour le père de celui-ci, en un mot que le père d'Agni ou de Soma ne soit dans certains cas qu'une autre forme d'Agni et de Soma eux-mêmes.

Les termes de père et de fils paraissent d'ailleurs avoir servi moins encore à opposer une forme céleste d'Agni ou de Soma à leur forme terrestre, qu'à distinguer d'Agni ou de Soma manifestés dans le monde visible, soit sous leur forme liturgique, soit aussi sous celle du soleil ou de l'éclair, l'essence permanente de l'un ou de l'autre dans le monde invisible, cette « base » qui, selon la formule appliquée à Agni par l'auteur du vers III, 55, 7, reste immobile, pendant que l'extrémité opposée se meut; cet « étai » d'Agni, sans doute de l'Agni « inférieur » (cf. I, 104, 4), qui est placé dans le « nid du « suprême » X, 5, 6 (cf. le « nid du taureau où Agni naît caché, IV, 1, 11); cette « base », enfin, cette « forme » du « taureau », dont le parallélisme des vers I, 141, 3 et 4 paraît bien impliquer l'identité avec le « père suprême » lui-même. C'est ainsi du reste qu'aux vers II, 5, 5 et 6, les « trois sœurs » qui viennent en ce monde, c'est-à-dire apparemment les formes de la femelle dans les trois parties de l'univers visible[1], sont opposées ensemble à la mère cachée, à la mère qui, elle aussi, reste « immobile », III, 55, 4.

Même dans le monde invisible, nous avons vu qu'Agni et Soma peuvent être encore distingués de leur père en tant qu'ils ne lui sont que momentanément réunis, et qu'ils doivent, après un séjour plus ou moins long auprès de lui, reparaître dans le monde visible. Ce cas est celui où l'identification du père avec le ciel, et pour parler d'une façon plus précise, avec le monde invisible, c'est-à-dire avec le lieu même où se cachent Soma et Agni, peut sembler le plus nécessaire. Cependant la possibilité d'une distinction entre l'Agni et le Soma qui se cachent et se montrent tour à tour, et l'essence immuable de l'un et de l'autre, paraît subsister

1. Le mot « sœur » figure, il est vrai, au singulier dans la proposition qui représente la sœur « venant de la mère »; mais le pluriel que nous retrouvons dans la proposition suivante « à leur arrivée, etc. », montre bien que « la sœur » est là pour « les sœurs ». Cf. les sœurs « qui sont dans la mère », *mâtaribhvarîh*, X, 120, 9. Cf. aussi les vers VII, 72, 3, et X, 55, 4, dont le rapprochement suggère l'idée que les prières ont été considérées comme les sœurs « inférieures » des aurores.

toujours. Il faut y joindre encore la possibilité d'un dédoublement d'Agni ou de Soma, déjà plusieurs fois signalé [1] dans la conception d'un préparateur, d'un producteur du feu ou du breuvage que l'analyse mythologique ramène à une forme d'Agni ou de Soma eux-mêmes. Ce producteur du feu ou du breuvage serait devenu ici le père d'Agni ou de Soma personnifiés, et ce père serait caché parce qu'il s'agit de la production du feu et du breuvage dans le monde invisible.

Nous étudierons dans la quatrième partie différents personnages divins dans lesquels s'est fixée, sous des formes particulières, cette notion du père que nous ne pouvons étudier ici que dans sa plus grande généralité. C'est surtout alors qu'apparaîtra la nécessité de l'étendre au delà de la notion pure et simple des lieux d'origine d'Agni et de Soma, ciel ou nuage, et d'y comprendre l'idée, soit de l'essence permanente du feu et du breuvage, soit d'un producteur de l'un et de l'autre dont les attributs mythologiques sont empruntés, au moins en partie, au feu et au breuvage eux-mêmes. On verra encore que la notion du père peut se confondre avec celle d'un « frère aîné » qui ne saurait représenter le ciel.

Dès maintenant je puis citer le vers I, 155, 3, portant que le fils « fait », c'est-à-dire sans doute réalise la forme inférieure, la forme supérieure et la troisième forme du père dans l'espace brillant du ciel. Si ces trois formes du fils sont en même temps les trois formes du père, c'est apparemment que le père est essentiellement identique au fils. Remarquons encore qu'au vers 20 de l'hymne I, 164, l'opposition entre les deux oiseaux dont l'un mange les fruits de l'arbre, tandis que l'autre regarde sans manger, pourrait bien correspondre à celle du père et du fils que nous avons rencontrée déjà aux vers 4, 12, 16-18, 32 et 38 du même hymne [2]. Le père, en tant qu'oiseau, devrait représenter là autre chose que le ciel. Au vers 15, celui des sept [3] *R*ishis qui est opposé comme immobile aux six *R*ishis actifs, à peu près comme le père est opposé au fils, n'est appelé ni le père, ni le « non-né », mais seulement celui qui est né « seul » par opposition aux six jumeaux. Il semble bien que ce soit là déjà un des cas

1. Voir particulièrement I, p. 56 et 173.
2. Je suis maintenant disposé à modifier en ce sens une première interprétation que j'avais donnée, non sans hésitation, I, p. 232.
3. Sur ce nombre, voir le chapitre suivant, p. 143.

annoncés où la notion du père se confond avec celle d'un frère aîné. Le septième frère est quelquefois malveillant comme le père, et Indra triomphe de ses ruses, X, 99, 2[1]. Des allusions assez obscures à l'«aîné» se rencontrent encore aux vers V, 44, 1 et IX, 97, 22. Ce nom est donné au vers III, 38, 5, au taureau qui «met bas», appelé un peu plus loin (7) le « taureau-vache. »

Remarquons à ce propos que l'attribution d'un double sexe au père n'est pas incompatible avec l'assimilation de ce père à l'essence permanente et cachée d'Agni ou de Soma[2]. Agni, le « premier né » de la loi, est lui-même expressément appelé un « taureau-vache », X, 5, 7, et le taureau « à trois mamelles » du vers III, 56, 3, paraît bien, avec sa triple forme, représenter Agni ou Soma.

Pour terminer cette première étude consacrée au père, il nous reste à parler d'un mythe auquel nous avons déjà fait allusion, celui de l'inceste du père avec sa fille.

Le vers V, 42, 13 est adressé à un dieu qui, en modelant les formes dans le sein de sa fille, a ainsi créé le monde.

Dans la description assez longue et assez obscure de l'hymne X, 61, il paraît être question surtout de la naissance de Soma. D'après le vers 7, cf. 6, le père, lors de son union avec sa fille, a laissé tomber sa « semence » sur la terre. Rapprochons ce trait des vers 33, 34 et 35 de l'hymne I, 164. Il résulte des deux derniers que Soma est la « semence » du cheval mâle, et nous lisons dans le premier : « Il y a une matrice entre les deux coupes (les deux mondes); c'est là que le père a mis le fœtus de sa fille. » L'analyse mythologique assimilera sans peine le fœtus de la fille du père à la semence que le père épanche dans son union avec sa fille, et l'un et l'autre à la semence du cheval mâle expressément identifiée à Soma. Revenons maintenant au vers 7 de l'hymne X, 61. Pendant que la semence du père tombait sur la terre, des sacrificateurs divins engendraient la prière, et faisaient, *nir atakshan*, sans doute de la semence du père, un « maître de la demeure », *vâstosh patim*, représentant également Soma, cf. VII, 54, 2. C'est une autre conception de la descente de Soma sur la terre, présentée

1. Dans ce vers, *rite* est employé comme au vers V, 44, 2, cf. 1, et *na* est la particule comparative employée pour *atténuer* l'expression : « pour ainsi dire ».

2. Sur la confusion des idées de mâle et de femelle, cf. encore I, 164, 16; VII, 96, 6; VIII, 33, 19; X, 115, 8.

cette fois comme l'œuvre de sacrificateurs mythiques probablement identiques aux Navagvas du vers 10, cf. 11. En même temps que Soma apparaissent les vaches, *priçanyas*[1], qui ne sont plus « saisies », retenues, *ibid.* 8. Ce dernier trait est pareil à celui que nous avons relevé déjà à propos d'une apparition d'Agni, sortant de la mère cachée, V, 2, 4 : « Elles ne sont plus retenues; car il est né. » On sent très bien, en dépit des obscurités, qu'on se meut toujours dans le même cercle de mythes. Les « vaches », bien entendu, ne diffèrent pas du « lait » de la vache (identique à la fille) que les Navagvas obtiennent par le sacrifice (vers 11 du même hymne X, 61).

C'est la fille elle-même qui, au vers I, 71, 5, reçoit le nom de *priçanî*, désignant encore au vers X, 73, 2, la femelle « établie à la façon d'une *druh* ou d'une trompeuse ». Cette dernière formule rappelle le « sein » ou le « sommet » de la « tromperie » ou de la « trompeuse », et par conséquent la mère cachée. Par rapport à Agni et à Soma, la fille du père ne diffère décidément pas de cette mère. Déjà au vers I, 164, 33, nous avons rencontré un fœtus de la fille qui paraissait représenter Soma. Au vers I, 71, 5, qui renferme une nouvelle allusion à l'inceste du père avec sa fille, c'est Agni qui sort furtivement de cette fille, de cette vache, *priçanî*. On verra dans la quatrième partie[2], que, comme l'oiseau qui dérobe le Soma, il est alors visé par un archer qui lui lance une flèche, et que cet archer n'est autre que le père lui-même. Nous retrouvons là l'idée de la malveillance du père.

Une allusion à la même idée se rencontre encore au commencement de l'hymne III, 31, dans un dernier passage relatif à l'union de la fille et du père (1 et 2). Là, Agni n'est plus considéré comme le fils de la fille, mais comme le «propre fils», *tànva*, du père, c'est-à-dire, selon l'interprétation donnée plus haut[3] de ce terme, comme le fils qui sort du sein de son père. Il est dit au vers 2, «qu'il a fait de la matrice un dépôt du donneur». Cette formule obscure peut être entendue en ce sens que le sein du père, où il était retenu avec les trésors célestes, n'est plus désormais que le lieu où sont déposés, mais non plus retenus, ces trésors

1. Proprement les « bigarrées » (*priçanî*, équivalent à *priçni* dans tous ses emplois). Voir ci-après, I, 71, 5 et X, 73, 2.
2. III, p. 30.
3. P.100 .

qu'il communique aux hommes [1] et qui sont la récompense du sacrifice : « Quand les mères (les doigts ou les prières) ont enfanté le porteur (d'offrandes, le feu du sacrifice), l'un des deux sacrificateurs (le feu du sacrifice) opère, l'autre (le propre fils du père) fait réussir (le sacrifice), » *ibid.* Mais la formule la plus intéressante est celle par laquelle débute le vers : « Le fils n'a pas abandonné l'héritage à sa sœur ».

Ce nom d'héritage est donné au vers 11 de l'hymne X, 61, au lait même de la vache ou de la fille du père. Il se retrouve encore au vers VII, 4, 7 : « L'héritage de l'étranger », c'est-à-dire du feu céleste [2], « doit être conquis [3] ». Dans notre vers III, 31, 2, il désigne toujours les trésors célestes. Quant à la sœur à qui le fils dispute cet héritage, elle ne diffère évidemment pas de la fille du père dont il est question dans le vers précédent. Si elle figure ici comme sœur, et non plus comme mère du fils, c'est que ce fils est sorti directement du sein de son père. Elle n'en reste pas moins, d'après le vers 1, la mère de la prière enseignée par Agni. Elle n'en doit pas moins être assimilée à la mère cachée qui retient les trésors célestes jusqu'à ce qu'ils lui soient arrachés par Agni.

Dans certaines formules, le retour de la lumière et des eaux est présenté comme une manifestation, comme une apparition de la mère elle-même. On dit aussi, pour exprimer l'action exercée par Agni sur la fille du père, qu'il l'engendre, X, 3, 2, c'est-à-dire qu'il la fait apparaître. Cette fille du père, en tant qu'elle apparaît, a pu être assimilée, et paraît en effet avoir été assimilée dans notre passage à l'Aurore. Au vers suivant, l'amant qui poursuit sa sœur doit être encore Agni poursuivant, sous la forme du soleil, l'Aurore considérée comme la fille du père, et par suite comme sa propre sœur. C'est là une application particulière du terme de fille du père, qui ne doit pas nous faire méconnaître la possibilité d'une application non moins légitime du même terme à la nuée, ou plus généralement à l'élément femelle qui, avant de se manifester dans l'univers visible, est d'abord caché dans le monde invisible.

1. C'est ainsi qu'au vers I, 163, 5, les traces des sabots du cheval du sacrifice, c'est-à-dire les différents séjours du mâle dans les différents mondes, sont également appelés « les dépôts du donneur ». Je ne puis croire que *sanitur* soit dans nos deux passages, comme le veulent MM. R. et Gr., un adverbe qui n'aurait plus rien de commun avec le mot *sanitri* « donneur ».

2. Voir plus haut, p. 88.

3. Cf. encore Indra prenant l'héritage pour lui-même, VIII, 46, 15.

Ailleurs, Soma trait la fille[1] du père, tandis qu'il est trait lui-même par le père, IX, 89, 2. Le dernier détail équivaut à la formule du vers I, 140, 3, d'après laquelle Agni «accroît» son père, et rappelle celles où il est présenté comme le père de son père. Mais si le poète dit en même temps que Soma trait la fille du père, c'est sans doute pour exprimer une idée analogue à celle que nous avons vue exprimée plus haut sous cette autre forme : «Le fils n'a pas abandonné l'héritage à sa sœur». Il s'agit toujours de la conquête des trésors célestes, considérés ici comme le lait de la fille du père, laquelle se trouve, par ce fait même, assimilée à la mère.

Au vers IX, 97, 47, au contraire, nous lisons que Soma «cache» les formes de la fille. Il faut peut-être voir dans cette formule une nouvelle trace de la confusion du fils et du père. En tout cas, Soma paraît y prendre exceptionnellement un caractère malveillant qu'assume également Agni lorsqu'il reste volontairement caché, comme dans l'hymne X, 51, cité plus haut. Nous reviendrons sur ce point dans la seconde partie.

Mais en tant qu'il est distingué du père, et surtout en tant qu'il lui est opposé, le fils est toujours celui qui tend, et à se manifester lui-même, et à faire apparaître avec lui dans l'espace visible les formes célestes de l'élément femelle, c'est-à-dire la lumière et les eaux. L'inceste du frère avec sa sœur paraît être toujours un bienfait pour les hommes.

Il en est autrement de l'inceste du père avec sa fille. Des quatre passages où nous avons rencontré des traces de ce mythe, deux, I, 71, 5 et III, 31, 1 et 2, font clairement allusion à la malveillance, et du père, et de la fille, et même dans l'hymne X, 61, qui, selon notre interprétation, rattache la descente de Soma sur la terre à l'inceste du père avec sa fille, c'est, d'après le vers 6, «quand ils se séparent» que tombe cette semence que nous avons identifiée à Soma.

En somme, la fille, en tant qu'unie au père, paraît représenter la femelle céleste qu'il retient[2], ou qui reste volontairement auprès de lui, cachée aux regards des hommes dont les intérêts sont au contraire embrassés par le fils, ou se confondent avec ceux du fils. C'est ainsi que la «mère», au lieu de donner «la meilleure part au fils[3]», II, 38, 5,

1. *Id.* Cf. X, 3, 2.
2. Cf., dans la deuxième partie, les eaux et les aurores épouses du démon.
3. Cf. au vers II, 13, 4, celui qui « mange la nourriture du père ».

paraît quelquefois ne songer qu'à la part du père auquel elle est unie, I. 164, 8, sauf à quitter ensuite celui-ci sous l'empire d'un dégoût, *bîbhatsuh*, semblable à celui des eaux qui s'éloignent du démon[1], X, 124, 8, et, se laissant atteler au joug de la Dakshi*n*â, c'est-à-dire cédant à l'action du sacrifice, à se montrer sous ses différentes formes dans les trois mondes au veau qui mugit après elle, I, 164, 9.

Maintenant, pourquoi la femelle cachée, si souvent appelée la «mère», a-t-elle été appelée aussi la «fille du père»? La chose peut s'expliquer sans doute par l'identification du père au ciel, et par celle de la fille aux phénomènes dont la source cachée est dans le ciel. Mais nous savons de plus que les différentes mères d'Agni et de Soma ont souvent été considérées aussi comme leurs filles; on pouvait de même donner à la mère cachée, soit d'Agni, soit de Soma, un père représentant l'essence permanente de ces éléments dans le monde invisible. Ici encore je crois qu'il faut se garder de trop simplifier la notion du père. Il ne faut pas oublier non plus que l'idée du ciel a été quelquefois comprise dans la notion de la mère elle-même, et que celle du nuage l'est également dans toutes les deux. En somme, la mère avait les mêmes titres que le père à passer pour un principe indépendant, et la conception qui la subordonne à lui en qualité de fille pourrait bien se rattacher aux tentatives que faisaient les *R*ishis de tout ramener à un principe unique, tentatives dont le mythe du père androgyne est un autre exemple, et qui, quelquefois aussi, aboutissaient à un aveu d'impuissance, comme dans la formule paradoxale du vers X, 72, 4: «Daksha est né d'Aditi; Aditi est née de Daksha.» Ces deux derniers personnages sont précisément ceux auxquels le vers 7 de l'hymne X, 5, oppose Agni en qualité de premier-né. Ce sont peut-être eux aussi qui, au vers 1 du même hymne, sont appelés les «deux mystérieux» au sein desquels Agni cherche «la mamelle» et «la place cachée de l'oiseau». Ils représentent le père et la mère cachés, considérés tour à tour comme le premier principe. Le paradoxe du vers X, 72, 4 peut être comparé d'ailleurs à celui du vers X, 125, 7, où la Parole personnifiée et divinisée déclare qu'elle «enfante son père» dans la «tête» de ce père, c'est-à-dire au sommet invisible du monde.

1. V*r*itra, qui précisément est, dans cet hymne, confondu jusqu'à un certain point avec le père. Voir III, p. 148.

CHAPITRE V

L'ARITHMÉTIQUE MYTHOLOGIQUE

L'objet que nous nous sommes proposé jusqu'ici a été de constater successivement l'assimilation des divers éléments, mâles ou femelles, du culte à certains éléments correspondants des phénomènes célestes et l'identité des rapports conçus entre les éléments de sexe différent, soit dans les mondes supérieurs, soit sur la terre. Au cours de cette étude, nous ne pouvions manquer de rencontrer souvent des nombres dont l'usage devait s'expliquer par la multiplicité des formes, des séjours, etc., attribués à chacun des éléments qui se manifestent tour à tour ou à la fois dans des mondes différents. Mais nous avons dû nous borner provisoirement à relever ceux de ces nombres qui répondaient aux divisions primitives et naturelles de l'univers en deux mondes, le ciel et la terre, ou en trois mondes, le ciel, la terre et l'atmosphère, ou encore en quatre régions cardinales. A la fin du chapitre précédent, les mythes du père et du fils, de la mère et de la fille, nous ont paru opposer, non plus le ciel et la terre, mais le monde invisible au monde visible. Ils nous suggéraient une application nouvelle, quoique rapportée toujours aux divisions de l'espace, d'un nombre déjà étudié. Le moment est enfin venu de passer en revue les autres nombres employés dans les formules mythologiques du *Ṛig*-Veda et de montrer que, comme les nombres deux, trois et quatre, la plupart expriment, dans différents systèmes de division de l'univers, une somme correspondante à la somme des mondes.

Pour cela, nous allons avoir d'abord à constater l'existence de nouvelles divisions de l'espace. Nous le ferons en étudiant successivement dans les deux premières sections de ce chapitre deux procédés de formation des nombres mythologiques, dont l'un est la formation par multiplication, et l'autre la formation par addition d'une unité. Dans une troisième section, nous vérifierons la relation annoncée des différents groupes mythiques avec les divisions de l'univers.

SECTION PREMIÈRE

FORMATION DES NOMBRES MYTHOLOGIQUES PAR MULTIPLICATION

La multiplication des nombres mythologiques paraît se faire principalement par l'application aux différentes parties d'un tout d'un système de division appliqué d'abord au tout lui-même. C'est ainsi, par exemple, que la division en trois parties, justifiée pour l'univers entier par l'opposition du ciel et de la terre que sépare un monde intermédiaire, l'atmosphère, peut être répétée pour chacun de ces trois mondes, de telle sorte que le nombre primitif de trois mondes se trouvant multiplié par lui-même, on arrive au nombre secondaire de neuf mondes, trois ciels, trois atmosphères et trois terres. En ce cas, la multiplication est une élévation au carré. Mais plusieurs systèmes de division ayant été appliqués à l'univers, les chiffres donnés par deux de ces systèmes peuvent aussi se multiplier l'un par l'autre. Ainsi, la division ternaire, étendue à chacun des deux mondes de la division binaire, donnera un nombre de six mondes, trois ciels et trois terres.

Il ne faudrait cependant pas croire que dans tous les passages où se rencontre une formule telle que les « trois ciels » par exemple, il s'agisse en effet d'une division du ciel en trois parties, et, pour éviter tout malentendu, je dois commencer par signaler un usage grammatical qui doit, en certains cas, fournir l'explication des formules de ce genre.

Les noms des objets ou des êtres formant couple sont souvent, dans la langue védique, construits chacun pour leur compte avec les désinences de ce nombre. Les deux duels

se juxtaposant, forment des composés impropres dont l'usage s'est conservé dans le sanskrit classique, comme *mitrâvarunau*, qui se trouve aussi dans l'ancienne langue sous la forme *mitrâvarunâ*, Mitra et Varu*n*a. Mais quelquefois aussi les deux duels restent séparés, *mitrayo*h... *varunayo*h, VI, 51, 1. Ou bien l'un des deux noms seulement se construit au duel, tandis que l'autre est au singulier, et on trouve ainsi *mitrâ* à côté de *varuna*h[1], VIII, 25, 2. Enfin, un seul des deux noms au duel, *mitrâ*, peut désigner à la fois Mitra et Varu*n*a, I, 14, 3 ; 36, 17 ; V, 65, 6. Le dernier fait prouve bien que l'emploi simultané des deux duels, ou d'un duel et d'un singulier des mêmes noms, constitue un véritable pléonasme, que *mitrâ... varunâ* équivaut à « Mitra et Varu*n*a... Varu*n*a et Mitra » et *mitrâ... varuna*h à « Mitra et Varu*n*a... Varu*n*a ».

Ce qui vient d'être dit de Mitra et Varu*n*a est applicable aux autres couples de dieux védiques, par exemple à ceux d'Indra et Varu*n*a, d'Indra et Agni, d'Indra et Pûshan. Les noms de ces dieux se construisent l'un et l'autre au duel, et les deux duels peuvent également être séparés, IV, 41, 6 ; VI, 57, 1 ; 59, 3. Mais le couple qui nous intéresse ici surtout est celui que forment le ciel et la terre. Il peut être désigné, soit par les duels des deux noms à la fois, réunis, *dyâvâprithivî*, *prithivî-dyâvâ*, ou séparés[2], soit par le duel du nom du ciel seul, *dyâvâ*, III, 6, 4 ; IX, 70, 2. Les deux duels ensemble constituent un véritable pléonasme équivalant à « Le ciel et la terre.... la terre et le ciel ».

Des particularités analogues à celles que nous venons de relever dans l'emploi du duel védique se rencontrent aussi dans l'emploi du pluriel. Le couple de Mitra et Varu*n*a, transformé en une triade par l'adjonction d'Aryaman, nous en fournira un exemple. Au vers VII, 38, 4, les noms de Varu*n*a et d'Aryaman sont construits au singulier avec le nom de Mitra au pluriel : *varuna*h.... *mitrâso aryamâ*. Ils forment pléonasme avec ce pluriel qui, à lui seul, désigne les trois personnages. La triade des *R*ibhus nous offrirait les plus curieuses combinaisons du pluriel et du singulier des noms des trois personnages, sans parler de la désignation de

1. On pourrait expliquer de même la forme de vocatif *mitrâvaruna* à laquelle le padapâ*th*a substitue, peut-être sans raison, la forme *mitrâvarunâ*. I, 15, 6.

2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*.

ces trois personnages par le nom d'un seul d'entre eux au pluriel. Mais nous renvoyons l'examen de ces faits compliqués à l'étude spéciale que nous devons consacrer aux *R*ibhus.

Venons maintenant aux trois mondes. Il y a un exemple à peu près certain de la désignation des trois mondes composant l'univers entier par le pluriel du nom du ciel. J'emprunte cet exemple au vers I, 35, 6, où il est dit que des « trois ciels », deux sont les « girons de Savit*r*i », tandis que l'autre est dans le séjour de Yama et conquiert, c'est-à-dire reçoit les héros (après leur mort). Les deux girons de Savit*r*i doivent être, par opposition au séjour des morts, les deux mondes qu'habitent les vivants[1], les « races » que le vers précédent place également dans le giron (au singulier) de Savit*r*i, c'est-à-dire le ciel, confondu avec l'atmosphère, et la terre, les deux parties de l'univers entre lesquelles marche ce dieu, *ibid.*, 9. Le troisième ciel, à la vérité, n'est plus une partie de l'univers visible, mais un séjour mystérieux. C'est une autre application de la triade, qui sera étudiée dans la deuxième section. Il n'en paraît pas moins résulter de notre passage, qu'une formule telle que « les ciels » peut désigner un ensemble de trois mondes comprenant la terre. Dans l'Atharva-Veda également, le troisième ciel « à partir d'ici », V, 4, 3, paraît bien être le plus élevé des trois mondes dont le plus bas est la terre. Il se pourrait enfin que, par les « trois ciels » que Narâça*m*sa égale en grandeur, l'auteur du vers II, 3, 2 du *R*ig-Veda entendît en réalité les trois mondes, son intention étant évidemment de dire que le dieu est grand comme l'univers[2].

1. Soit les hommes et les dieux, soit les êtres qui marchent et ceux qui volent.

2. Les divisions de la durée donnent lieu à des observations analogues. Si on compare le vers I, 72, 3, portant que les A*n*giras ont honoré Agni « pendant trois automnes », au vers I, 110, 4, où il est dit d'autres sacrificateurs divinisés, des *R*ibhus, qu'ils ont uni leurs prières « pendant l'année », il paraîtra assez naturel d'interpréter les trois « automnes » dans le sens de « trois saisons » composant une année, ou au moins de rapporter aux trois divisions de l'année l'origine du nombre mythologique de trois années. Comme l'année était divisée en trois saisons, le jour était divisé en trois parties, le matin, le midi et le soir, temps des trois pressurages du Soma. De là la possibilité d'interpréter les trois aurores (voir I, p. 314 et note 2 dans le sens de trois parties du jour. C'est ainsi que le duel *ushasâ* désigne l'aurore et la nuit (voir I, p. 248). Les trois jours et les trois nuits que les Açvins emploient au sauvetage de Bhujyu, I, 116, 4, ont pu n'être aussi à l'origine que les trois divisions du jour et trois divisions correspondantes de la nuit, ou tout au moins le mythe des trois jours et des trois nuits paraît avoir pour origine la division du jour et de la nuit en trois parties, à peu

De ces emplois du mot *dyu* « ciel », on peut rapprocher des emplois analogues du mot *rajas* qui désigne proprement le monde intermédiaire de l'atmosphère situé au-dessous du ciel, I, 62, 5. D'abord, on le trouve souvent au duel, IV, 42, 6 ; VI, 9, 1 ; 15, 9 ; VII, 80, 1 ; IX, 68, 3, et les deux *rajas*, le *rajas* du ciel, I, 110, 6, et le *rajas* terrestre, I, 81, 5 ; IX, 72, 8 ; X, 15, 2, que les vers I, 90, 7 ; VIII, 77, 5, opposent directement au ciel, cf. I, 154, 1 ; IV, 53, 3 ; IX, 107, 24, paraissent être, non, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, les deux parties, l'une supérieure, l'autre inférieure de l'atmosphère, mais bien les deux mondes du ciel, confondu avec l'atmosphère, et de la terre elle-même[1]. Le duel *rajasî* se rencontre, non seulement dans des formules analogues à celles où figurent ordinairement les deux mondes, mais dans des passages où ceux-ci sont expressément désignés par le duel *rodasî*, I, 160, 4 ; IV, 42, 3, ou mieux encore par le double duel *dyâvâprithivî*, IV, 56, 3, et où il remplace ces termes en qualité de synonyme dans une seconde proposition. Or, de même qu'il y a un troisième ciel, il y a un *rajas* suprême, cf. III, 30, 2, opposé, tantôt, comme au vers VII, 99, 1, aux deux *rajas*, tantôt comme au vers IX, 22, 5, expressément aux « deux mondes », *rodasoh*, en sorte que le rapprochement de ces deux passages est un nouvel et décisif argument en faveur de l'identification des deux *rajas* avec le ciel et la terre. Le *rajas* suprême est le monde invisible, celui que Vishnu connaît seul, tandis que les deux autres sont aperçus « de la terre[2] », VII, 99, 1, ce qui est naturel, puisque l'un est la terre même, l'autre le ciel visible confondu avec l'atmosphère. Le « troisième *rajas* », IX, 74, 6 ; X, 45, 3 ; 123, 8, doit avoir la même signification.

Après les observations qu'on vient de lire, il peut ne pas sembler évident que les trois espaces désignés par le mot *rocana*, I, 149, 4 ; V, 81, 4 ; IX, 17, 5, même quand ce mot est accompagné de l'épithète *divya* « céleste », II, 27, 9 ;

près comme celui des trois ciels et des trois terres, que nous allons constater plus bas, a pour origine la division ternaire de l'univers. La multiplication répétée deux fois a donné les neuf jours et les neuf nuits du supplice de Rebha, délivré également par les Açvins, I, 116, 24 (sur la dixième nuit et le dixième jour, voir la section suivante, p. 128, note 2).

1. Le vers X, 37, 3, cité par M. Grassmann, oppose, non pas les deux *rajas*, mais les deux splendeurs du soleil, cf. I, 115, 5.

2. *Prithivyâh*, à l'ablatif. Les « deux *rajas* de la terre » (Grassmann) ne représenteraient rien de connu.

V, 29, 1, soient réellement trois divisions du ciel. Le pluriel de la locution *rocanam divyam* n'aurait-il pas pu, comme celui du mot *dyu* lui-même, désigner les trois mondes? Enfin un emploi analogue du mot *prithivî* « terre » était-il impossible? Ne comprendrait-on pas, à la rigueur, qu'au vers VII, 104, 11, où le poète demande que le démon soit précipité au-dessous des « trois terres », le pluriel du mot « terre » désignât les trois mondes, et que ce mot eût été choisi dans cet exemple pour éveiller l'idée de profondeur, comme dans l'exemple cité plus haut, où la grandeur de Narâçamsa est comparée à celle des « trois ciels », II, 3, 2, le mot « ciel » aurait été choisi pour éveiller l'idée de hauteur?

Ainsi, de même que le duel d'un seul nom de monde peut désigner deux mondes différents opposés, le pluriel d'un pareil nom (la chose est prouvée au moins pour les mots *dyu* et *rajas*) peut désigner trois mondes différents et non trois divisions d'un même monde. Allons plus loin. Ne se pourrait-il pas aussi que, comme les duels, les pluriels des noms de mondes eussent été employés ensemble par pur pléonasme? Si les duels *dyâvâ* et *prithivî*, par exemple, ont pu s'ajouter l'un à l'autre comme deux expressions équivalentes du couple « ciel et terre », la succession des pluriels *dyâvah... antarikshâni... bhûmayah*, VIII, 6, 15, est-elle une preuve formelle de la division effective de chacun des trois mondes en trois ou plus généralement en plusieurs parties?

Il nous reste encore à faire une observation qui n'est pas sans importance. Le pléonasme peut être, dans l'emploi du duel, plus fort encore que je ne l'ai indiqué jusqu'ici. Au vers III, 8, 8, le double duel *dyâvâ-kshâmâ*, exprimant deux fois le couple « ciel et terre », est encore suivi d'un synonyme du mot terre, soit au singulier, soit au duel, *prithivî*, auquel s'ajoute le nom de l'atmosphère au singulier, *antariksham*.

Remarquons aussi qu'à cette redondance s'opposent, dans d'autres passages, des énumérations incomplètes. Ainsi, aux vers I, 154, 4 et VII, 5, 4, l'expression *tridhâtu* désignant les trois mondes[1], est suivie d'une énumération qui ne comprend que le ciel et la terre[2]. C'est peut-être un fait analogue que

1. Cf. IV, 42, 4. La chose est tout à fait certaine au vers VII, 5, 4, à cause du pluriel *sacanta*.

2. Au vers I, 34, 7 (si le mot *tridhâtu* y a le même sens, et ne doit pas être pris adverbialement), elle est suivie du nom de la terre seule.

présente la formule deux fois répétée *trishv â rocane divah*, I, 105, 5 ; VIII, 58, 3, où la locution *rocanam divah* « espace du ciel », équivalente à *rocanam divyam*, est construite au singulier avec le nom de nombre trois ; il ne faudrait pas voir là un emploi irrégulier du singulier pour le pluriel, mais une désignation générale des trois mondes par le nom de nombre, suivie du nom particulier d'un seul d'entre eux. Ces ébauches d'énumération, restées inachevées, sont la contre-partie des énumérations pléonastiques. Pour en revenir à celles-ci, il ne viendra à personne l'idée de compter, dans le vers III, 8, 8, cité plus haut, six ou même sept mondes, non plus que d'en compter cinq dans les passages, II, 15, 2 ; X, 88, 3, où aux noms du ciel, de la terre et de l'atmosphère, pris au singulier, le poète ajoute encore le duel *rodasî* « les deux mondes ».

Serait-il plus sage d'invoquer l'énumération du vers IV, 53, 5, *trir antariksham.... trî rajâmsi.... trîni rocanâ.... tisro divah.... prithivîs tisrah*, à l'appui d'une division de l'univers en quinze mondes ? Je ne le crois pas. Ce vers et tous les passages analogues[1], où l'énumération des mondes paraît faite d'une manière plus ou moins capricieuse, peuvent s'expliquer tous[2] par un emploi pléonastique des synonymes pareil à celui dont nous avons donné déjà divers exemples. Au vers IV, 53, 5, en particulier, le mot *rocana* peut être considéré comme un synonyme de *dyu*, et le mot *rajas* comme un synonyme de *antariksha*.

Ces dernières remarques n'avaient d'ailleurs pour objet que de prévenir l'objection qu'on aurait pu tirer de certains textes contre notre tentative de ramener à des lois simples la formation des nombres mythologiques et particulièrement de ceux qui expriment les divisions de l'univers. Elles ne tendent pas, non plus que celles qui les ont précédées sur la possibilité d'expliquer, par un pur pléonasme, l'accumulation des pluriels de différents noms de mondes, à écarter l'idée d'une multiplication effective du nombre des mondes. Qu'il faille ou non voir des exemples de cette multiplication dans plusieurs des passages déjà examinés (et je suis, pour mon compte, tout

1. Ils sont cités par M. Max Müller dans le premier volume de sa traduction du Rig-Veda, p. 36 et 37. Voir en particulier V, 69, 1.

2. Il se pourrait cependant qu'au vers X, 190, 3, le mot *svar* désignât, après les trois mondes visibles du ciel, de la terre et de l'atmosphère, le monde invisible.

disposé à le faire), elle est mise hors de doute par ceux qui restent à citer, c'est-à-dire par les formules comme « les trois espaces *suprêmes* », III, 56, 8, et « le triple firmament, le triple ciel du ciel », IX, 113, 9, qui ne peuvent désigner que trois mondes célestes ; ou par celle du vers I, 34, 8, qui oppose les « trois terres » au ciel ; enfin, et surtout, par les textes où intervient un nombre nouveau, produit de la multiplication.

Le nombre six est déjà donné par l'addition du nombre de « trois ciels » et de celui de « trois terres », dans tel passage où ces formules sont, non seulement rapprochées, I, 102, 8, mais réunies par la conjonction « et », II, 27, 8, ce qui met hors de doute la distinction effective des deux triades. Aux vers VII, 87, 5, où il est pareillement question de « trois ciels » et de « trois terres », l'épithète *shadvidhânâh*, « de six sortes », doit être appliquée, non pas aux terres seules, mais aux six mondes dont trois sont des terres et les trois autres des ciels ; elle équivaut à une addition des deux nombres. Les « six » fardeaux que porte le dieu célébré dans le vers III, 56, 2, ne diffèrent évidemment pas des « trois pères » et des « trois mères » que le vers I, 164, 10 nous montre également portés par un être unique, c'est-à-dire des trois ciels et des trois terres. Trois de ces six fardeaux, ceux qui sont placés « au-dessous » des autres, *uparâh*, c'est-à-dire les trois terres, cf. VII, 87, 5, sont représentés comme des « cavales arrêtées », dont deux sont invisibles et une seule visible. La représentation de la terre comme une cavale arrêtée par le dieu qui a organisé l'univers se rencontre aussi ailleurs, X, 149, 1, cf. II, 15, 5. Elle est étendue ici aux trois terres dont une seule est visible, les deux autres étant apparemment situées au-dessous du sol[1]. Ce sont encore les six mondes qui sont appelés au vers II, 13, 10, les six *vishtir*, c'est-à-dire les six régions « distinctes », et dans plusieurs passages, les six *urvî*. Le dernier mot est le féminin d'un adjectif *uru*, « large », devenu, comme son synonyme *prithivî*, un nom de la terre. Il a pu, même dans ce second sens, et par une application nouvelle de l'usage signalé plus haut, devenir le nom, soit des deux mondes, VI, 10, 4 ; X, 12, 3 ; 88, 14, soit des six mondes, X, 128, 5. Il est dit au vers VI, 47, 3, qu'aucun être « n'est loin » de ces six mondes, c'est-à-dire qu'ils em-

1. Sur les trois terres, cf. I, 108, 9 et 10.

brassent tous les êtres, qu'ils composent ensemble l'univers. Nous verrons toutefois, dans la section suivante, qu'un septième monde mystérieux a été ajouté à ces six *urvî*, X, 14, 16, ainsi qu'aux six *rajas*, I, 164, 6. Car le mot *rajas*, nom de l'atmosphère confondu avec le ciel, que nous avons vu plus haut désigner le ciel et la terre, peut désigner aussi les trois ciels et les trois terres [1].

Le nombre de neuf mondes n'est nulle part expressément indiqué. Mais il est naturellement donné par la division de chacun des trois mondes en trois parties, et il paraît supposé, comme nous le verrons dans la troisième section, par certains emplois du nombre neuf analogues à ceux qui expriment, dans différents systèmes, l'ensemble des divisions de l'univers.

Les « vingt et une places » qu'Agni embrasse dans son immensité, I, 72, 6, paraissent bien être vingt et un mondes, et la même interprétation est possible pour les « trois fois sept plateaux » du vers VIII, 85, 2. La littérature postérieure connaît vingt et un mondes, à savoir : sept ciels, sept terres et sept enfers. Mais, selon toute vraisemblance, le nombre de vingt et un mondes aura été obtenu d'abord comme celui de six mondes par la combinaison de deux systèmes de division de l'univers. A chacun des trois mondes [2] de la division ternaire aura été appliquée une division septénaire dont l'existence peut d'ailleurs être directement prouvée. Elle le sera dans la section suivante par plusieurs formules, I, 164, 6 et 7 ; VIII, 41, 9 ; X, 14, 16, où le nombre sept apparaîtra comme formé par l'addition d'un septième monde aux trois terres et aux trois ciels. Nous verrons de plus, dans la troisième section, qu'elle est impliquée par la plupart des emplois du nombre

1. Au vers VIII, 41, 9, les six mondes, auxquels s'ajoute également un septième monde, sont expressément classés en deux groupes comprenant, l'un trois terres, l'autre trois mondes supérieurs. Le rapprochement de ces trois passages, sur lesquels nous reviendrons dans la section suivante, suffirait pour écarter, du moins au vers X, 14, 16, le sens de « points cardinaux » que M. Roth donne à la formule *shad urvîh*. Si elle a réellement eu ce sens, si elle a désigné les quatre points cardinaux, plus le zénith et le nadir, c'est sans doute par une application secondaire comme celles que le dictionnaire de Pétersbourg relève dans les Brâhmanas (ciel et terre, jour et nuit, eaux et plantes). En tout cas, les vers de l'Atharva-Veda cités par M. Roth ne sont pas en faveur de son interprétation. Le vers IX, 2, 11, où les six *urvî* figurent à côté des *quatre* points cardinaux, *pradiçah* (cf. R. V. II, 13, 10, les six *vishtir* et les cinq points cardinaux), montre bien qu'aux vers X, 7, 35 et XIII, 3, 1, le mot *pradiçah* doit être séparé de *urvîh*.

2. Au vers IX, 114, 3, les « sept régions ayant des soleils divers » sont probablement sept ciels.

sept, et avant tout, par les formules concernant les sept places d'Agni, X, 8, 4, cf. IV, 5, 6, les sept places de la nourriture, VIII, 61, 16, les sept assemblées, VIII, 81, 20, et les sept races, les sept collines que Soma franchit en s'élevant au ciel, IX, 54, 2, les sept collines sur lesquelles s'étend le serpent, IV, 19, 3, et les sept forteresses où ce démon retient les eaux, etc.

Ainsi, chacun des nombres de six, de neuf, de vingt et un mondes, est le produit de deux facteurs donnés par deux systèmes différents de division, appliqués d'abord à l'univers entier.

SECTION II

FORMATION DES NOMBRES MYTHOLOGIQUES PAR ADDITION D'UNE UNITÉ

Plusieurs des nombres mythologiques du *R*ig-Veda paraissent s'être formés par addition d'une unité à un nombre déjà consacré, ou sont du moins, ce qui revient au même pour l'étude des conceptions religieuses des *R*ishis, décomposés dans certains passages en deux parties, dont l'une est un nombre consacré et l'autre l'unité.

L'addition d'une unité (j'emploie ce terme pour être plus bref, et sous la réserve qui vient d'être indiquée), a le plus souvent pour objet d'introduire, dans un système quelconque de division de l'univers, la notion d'un monde invisible, ou dans un groupe quelconque de personnages ou d'objets, la notion d'un personnage ou d'un objet de même espèce, mais distingué des autres par une sorte de mystère dont il reste enveloppé. La notion d'un monde invisible nous est déjà familière[1]. Celle d'un objet ou d'un personnage quelconque, également mystérieux, paraît se rattacher étroitement à la première, au moins dans les cas où elle est susceptible d'une détermination un peu précise.

Quand l'univers visible n'est divisé qu'en deux parties, le ciel, confondu avec l'atmosphère, et la terre, le troisième monde est déjà le monde invisible. J'ai eu l'occasion de citer à l'avance, dans la section précédente, des exemples de cette

1. Voir plus haut, p. 76 et suiv.

formation ou de cette décomposition du nombre trois. Les « trois ciels », dont deux « sont les girons de Savit*r*i, » tandis que l'autre « est dans le monde de Yama recevant les héros » (après leur mort), I, 35, 6, sont, comme on l'a vu, le ciel et la terre, plus un séjour mystérieux. C'est peut-être ce même séjour qui est appelé le troisième *rajas* aux vers IX, 74, 6 ; X, 45, 3 ; 123, 8. C'est lui, en tout cas, qui est opposé sous le nom de *rajas* suprême aux deux mondes, IX, 22, 5, ou aux deux *rajas* « aperçus de la terre », c'est-à-dire encore au ciel et à la terre, tandis qu'il n'est lui-même connu que de Vish*n*u, VII, 99, 1. De ce dernier passage, il faut rapprocher le vers 5 de l'hymne I, 155, portant que le mortel voit « deux pas » de Vish*n*u, mais que le « troisième » ne peut être atteint.

Le vers 3 du même hymne oppose à la forme inférieure et à la forme supérieure du père sa troisième forme au-dessus du ciel. Cette troisième forme doit être cachée comme l'est, au vers IX, 75, 2, la troisième forme des parents placée également au-dessus du ciel. J'en dirai autant de la troisième « splendeur » du cheval opposée à celle qui est « ici » et à celle qui est « au-dessus », X, 56, 1. Citons encore, dans le même ordre d'idées, les trois roues du char de Sûryâ conduit par les Açvins : l'une de ces roues est cachée ; les deux autres sont seules connues du commun des prêtres, X, 85, 15 et 16.

Lorsque l'univers visible est déjà divisé en trois mondes, le ciel, l'atmosphère et la terre, le monde du mystère ne peut plus être qu'un quatrième monde, et la forme cachée d'un dieu multiple ne peut plus être que sa quatrième forme. Les textes où je crois rencontrer cet emploi du nombre quatre ne sont pas, à la vérité, très nombreux, et deux d'entre eux, où il est question des quatre formes, X, 54, 4, ou de la quatrième forme d'Indra, VIII, 69, 9, concernent un personnage divin pour lequel la multiplicité des formes, et leur attribution aux différentes parties de l'univers, est moins bien établie que pour Agni par exemple, ou pour Soma. Nous verrons pourtant que la puissance d'Indra a été dans un texte non équivoque, I, 103, 1, divisée en parts correspondantes aux divisions de l'univers. Le nombre ordinal « quatrième » joint au nom de Dravi*n*odas, qui paraît désigner Agni, I, 15, 10, a peut-être une signification analogue[1]. Mais le texte décisif

1. Trois dieux ont, il est vrai, été invoqués avant lui dans le même hymne, mais à plusieurs vers de distance, et l'un de ces dieux l'a été deux fois dans

se rencontre aux vers 18 et 19 de l'hymne IX, 96, où nous voyons tour à tour Soma « chercher à conquérir la troisième forme » et annoncer « la quatrième forme[1] ». Il s'agit là de l'action du Soma terrestre sur la forme « cachée » qu'au vers 16 du même hymne il est prié de faire apparaître. Cette forme cachée est une forme céleste, soit de Soma lui-même, soit du père avec lequel il est quelquefois confondu[2]. Elle est appelée successivement la « troisième » et la « quatrième », et il semble que nous saisissions ici directement le procédé de formation du nombre quatre par addition d'une unité au nombre trois. Le nom de « troisième forme » étant équivoque à cause de l'application possible du nombre trois aux divisions de l'univers visible, on y substitue celui de « quatrième forme » pour mieux exprimer l'idée d'une forme cachée. Nous verrons que la quadruple division de l'univers figurée dans la légende du *R*ibhus par le partage d'une coupe en quatre parties paraît trouver aussi sa meilleure explication dans la conception d'un séjour mystérieux situé au delà des trois mondes visibles.

Le nombre quatre a en outre, dans la mythologie védique, une valeur indépendante et primitive. Il est donné par une division très naturelle de l'univers visible en quatre régions délimitées par les points cardinaux. Sans parler des énumérations comme celles des vers X, 27, 15; 36, 14, etc., le nombre de quatre points cardinaux figure en divers passages, I, 164, 42; VII, 35, 8; X, 51, 9; 58, 4; 128, 1. Mais on trouve aussi celui de cinq points cardinaux, IX, 86, 29, cf. II, 13, 10[3]. Or les Hindous, plus tard, en ont compté dix, en ajoutant aux huit points constituant la rose complète des vents, et déjà connus du reste dans le *R*ig-Veda, I, 35, 8, le zénith et le nadir. On pourrait conclure de là que le zénith a dû être aussi l'un des cinq points cardinaux des *R*ishis. Nous

deux vers différents. Nous n'avons donc pas affaire à une énumération régulière et suivie, qui puisse justifier une indication numérale dont l'usage n'est d'ailleurs pas familier aux auteurs des hymnes.

1. Sur les sens védiques de *dhâman*, voir III, p. 210, note 1.

2. Voir plus haut, p. 107 et suiv. Cf. encore les vers I, 155, 3 et IX, 75, 2, précédemment cités.

3. Nous avons déjà signalé (p. 122, note 1) le rapprochement dans ce passage de six *rishtir* représentant les trois ciels et les trois terres et des cinq *samdriç*. C'est peut-être aussi de cinq sources correspondant aux cinq points cardinaux qu'il est question dans l'énigme suivante, VIII, 61, 7 : « Deux en font couler cinq. » Les « deux » peuvent être les deux mains du sacrificateur ou les deux races des hommes et des dieux, cf. IX, 86, 42.

ne nous écarterons pas beaucoup de cette explication, et cependant nous interpréterons, je crois, plus fidèlement la formule védique, en considérant, ainsi que dans tous les cas analogues, l'unité ajoutée comme représentant le monde invisible.

On comprendra dès lors pourquoi le père qui habite ce séjour mystérieux a, tantôt un seul pied sous le nom d'Aja Ekapâd[1], tantôt cinq pieds, I, 164, 12. Le pied unique correspond au monde invisible, et les quatre pieds qui peuvent s'y ajouter aux quatre points cardinaux : la première formule insiste sur l'invisibilité, l'autre sur le don d'ubiquité également attribué au père. Du père aux cinq pieds comparé à Aja Ekapâd, il faut rapprocher les cinq places de la *rup*, comparées à la place unique de la *rup* ou de la *rip*[2], dont nous avons constaté l'identité avec la place cachée de la vache ou de l'oiseau[3]. A la *rup* aux cinq places, le vers X, 13, 3, oppose d'ailleurs « celle qui a quatre places », c'est-à dire probablement la terre, qui n'a en effet que quatre points cardinaux, X, 19, 8, cf. 58, 3, tandis que le ciel en a cinq, si l'on compte le monde invisible. Je citerai encore le vers IX, 70, 1, opposant les quatre mondes, apparemment les quatre parties de l'univers correspondant aux quatre points cardinaux, dont Soma se « revêt », c'est-à-dire qui le renferment, au ciel « antique » où il est allaité par des vaches mythiques, et le vers IX, 74, 6, opposant au « troisième monde », c'est-à-dire encore au monde invisible, les quatre sources qui distillent le beurre au bas du ciel. Au vers VIII, 89, 10, où le poète, après avoir dit de la parole sacrée « reine des dieux », qu'elle a fait couler le lait de « quatre » femelles, ajoute : « Mais *où* est passée sa forme suprême ? » Ici encore nous trouvons au moins une allusion au monde du mystère, formellement opposé dans les deux citations précédentes aux quatre points cardinaux. Ajoutons que cette opposition était là d'autant plus significative qu'il est dit ailleurs que les « cinq » points cardinaux sont sous la loi de Soma, IX, 86, 29.

La formation du nombre cinq par addition d'une unité au nombre de quatre points cardinaux est clairement indiquée encore au vers VII, 72, 5 : « Venez, ô Açvins, de l'occident ! Venez de l'orient, du sud et du nord ! Venez de toutes les

1. Voir III, p. 22 et 23.
2. Sur ces mots, voir ci-dessus, p. 77 et suiv.
3. *Ibid.*

directions avec les richesses des *cinq* races ! » Il faut rapprocher de ce passage celui où les suppliants de B*r*ihaspati et d'Indra les prient de les protéger « de l'occident, du nord, du sud, de l'orient et du *milieu* », X, 42, 11. Il est vrai que plusieurs interprètes ont placé sur la terre ce milieu et la cinquième race qui l'habite aussi bien que les quatre autres races. Cette cinquième race serait la race même des *A*ryas. Mais il nous semble beaucoup plus probable que le nombre de cinq races a été formé, selon la loi dont nous poursuivons en ce moment l'étude, par l'addition d'une unité correspondant au ciel ou au monde invisible. Et en effet, il est question au vers IV, 42, 1 de la race de « l'enveloppe suprême » sur laquelle règne Varu*n*a. Nous reviendrons d'ailleurs sur les cinq races dans la section suivante.

Nous passons au nombre sept. Il est très-possible que ce nombre ait eu à l'avance une valeur mythologique indépendante. Mais il est certain que les *R*ishis l'ont tout au moins *décomposé* en six plus un. Il est certain aussi que les seuls passages où ils nous aient laissé une explication de son origine vraie ou fausse, mais telle en tout cas qu'ils l'entendaient eux-mêmes, sont ceux où ils le forment par addition d'une unité au nombre de six mondes, comme en général les seules applications directement naturalistes qu'ils en aient faites sont celles qui ont été signalées à l'avance, et que nous retrouverons plus loin, dans les formules concernant les sept mondes ou les sept parties d'un même monde.

L'auteur du vers X, 14, 16, voulant célébrer l'immensité de Yama, dit que les six mondes et le grand « unique » sont renfermés en lui[1]. Il me paraît évident que le grand « unique » est un septième monde. Cette formule doit être en effet rapprochée de celle que nous rencontrons dans l'hymne I, 164, au vers 6 : « Ignorant, j'interroge ici les savants, les sages, pour savoir, moi qui ne sais pas : celui qui a étayé ces six mondes en les séparant les uns des autres, quel (autre) *unique* (a-t-il étayé) sous la forme du non-né ? » Les mots que je sous-entends sont naturellement suggérés par le contexte, et surtout par le commencement du vers suivant : « Qu'il parle ici, celui qui le connaît, le séjour caché de ce bel oiseau ! »

1. Ainsi que les différents mètres. On pourrait entendre aussi « reposent sur lui ». La première formule « il vole à travers les trois coupes à Soma » contient sans doute une allusion à la division ordinaire de l'univers en trois mondes.

Le séjour de l'oiseau[1] est précisément ce septième monde, qui s'ajoute aux trois terres et aux trois ciels. Ce n'est pas tout. Varu*n*a est au vers 10 de l'hymne VIII, 41, comparé ou assimilé à ce non-né que nous venons de rencontrer au vers I, 164, 6. Lui aussi, il a étayé les mondes, et il n'est pas impossible que le singulier *dyâm*, succédant au duel *rodasî* « les deux mondes », désigne dans ce passage le monde invisible, opposé là à deux mondes visibles, au lieu de l'être, comme dans les passages précédemment cités, à six mondes. En tout cas, au vers 9 du même hymne, où il est aussi question de trois terres et de trois « espaces suprêmes », c'est-à-dire de trois ciels, le poète, après cette énumération, ajoute que Varu*n*a règne sur « sept ». C'est là, si je ne me trompe, une confirmation décisive de notre interprétation des vers X, 14, 16 et I, 164, 6. Les « sept » sont les trois terres et les trois ciels auxquels s'ajoute le monde situé au delà des trois ciels[2].

On trouvera, dans la section suivante, un nouvel et frappant exemple de la décomposition du nombre sept en six plus un. Il nous sera fourni par le vers 16 du même hymne I, 164, dont le vers 6 a été cité déjà tout à l'heure. Nous relèverons en outre de nouvelles applications de notre loi dans la formation de nombres supérieurs à ce nombre sept auquel nous nous arrêtons provisoirement[3].

1. Voir plus haut, p. 77.

2. C'est peut-être par une allusion à la même division de l'univers que doit être expliquée la formule étrange du vers IV, 45, 1. On verra plus tard que le char des Açvins semble quelquefois égaler l'univers en grandeur. D'autre part, on sait déjà que les mondes ont été représentés comme des cavales. Il se peut donc que les « trois paires de chevaux » placées « dans ce char » représentent les six mondes. L' « outre pleine de liqueur » qui s'ajoute comme « quatrième » à ces trois paires de chevaux, et par conséquent comme septième au nombre de six mondes, serait le monde invisible.

3. Les nombres exprimant des divisions de

[illegible] auprès de Purûravas est la « quatrième », X, 95, 16, celle qui suit le nombre mythologique de trois années (voir plus haut, p. 117, note 2), et que le jour du sauvetage de Rebha est le « dixième », succédant aux neuf jours et aux neuf nuits (et à la dixième nuit), I, 116, 24 (*ibid.*, p. 118, en note).

SECTION III

RAPPORTS DES DIFFÉRENTS NOMBRES MYTHOLOGIQUES AVEC LES DIVISIONS DE L'ESPACE

Il est maintenant établi que l'univers a été divisé par les *R*ishis en six, sept, neuf ou vingt et un, aussi bien qu'en deux ou trois mondes, et en cinq, aussi bien qu'en quatre régions cardinales. Reste à prouver que dans les diverses formules mythologiques où figurent les mêmes nombres, la signification de ces nombres peut et doit, le plus souvent, être cherchée dans une allusion aux différents systèmes de division de l'univers. Mais, avant d'entreprendre cette démonstration, j'ai à prévenir des malentendus possibles sur la portée que j'entends donner à ma théorie et à indiquer dans quelle mesure l'application m'en semble légitime.

D'abord, il faut remarquer qu'en regard des nombres mythologiques correspondant aux divisions de l'espace, on en rencontre aussi dans les hymnes védiques qui correspondent aux divisions de la durée[1]. Tels sont le nombre douze qui est celui des mois de l'année, I, 25, 8 ; VII, 103, 9, et le nombre trente, qui est celui des jours du mois. Au vers III, 55, 18, les chevaux attelés sur six rangs, cinq par cinq, sont sans doute ces trente jours. Dans l'hymne I, 164, qui nous a fourni déjà, et qui nous fournira encore plusieurs textes des plus significatifs sur le rapport des nombres mythologiques avec les parties de l'univers, et dans un vers même (12) où figurent plusieurs nombres donnés par les divisions de l'espace, les « douze formes » du père mystérieux ne peuvent éveiller d'autre idée que celle des douze mois. Il en est de même des « douze rayons » de la roue de la Loi, mentionnés dans le vers précédent, avec 720 fils réunis par couples, qui sont les 360 jours et les 360 nuits de l'année. Le même produit de 30 par 12 se retrouve au vers 48 dans les 360 chevilles mentionnées avec

1. Les dix doigts du sacrificateur ont aussi fourni à la mythologie védique un nombre dont nous avons plusieurs fois déjà signalé l'usage dans les formules concernant Agni ou Soma. D'autres nombres ont pu être empruntés à la métrique. C'est ainsi que les vaches à « huit pieds », II, 7, 5, nous ont paru être des prières composées de *pâdas* de huit syllabes.

les douze jantes représentant les douze mois. Quant aux trois moyeux de la roue unique, dont il est question dans le même vers, cf. 2, on ne peut affirmer qu'ils représentent les trois saisons de l'année indienne : les nombres empruntés aux divisions de l'espace figurent en effet souvent dans l'hymne I, 164, à côté d'autres nombres empruntés aux divisions de la durée. Mais on ne saurait non plus nier *à priori* la légitimité d'une interprétation du nombre trois par le nombre des saisons. Ce même nombre pouvait être aussi donné par la division du jour en trois parties, le matin, le midi et le soir, auxquelles correspondent les trois *savana* ou les trois pressurages du Soma[1], comme le nombre deux pouvait l'être par l'opposition du jour ou de l'aurore et de la nuit.

D'autre part, on ne pourrait, sans méconnaître le caractère propre des nombres consacrés, prétendre que ceux qui les emploient entendent toujours en faire une application précise. Je ne crois pas, à la vérité, qu'on en apprécie suffisamment la valeur quand on les considère uniquement comme l'expression d'une « pluralité indéterminée ». Il serait plus exact, comme j'espère le montrer plus loin, de dire qu'ils sont l'expression d'une « totalité », qu'ils désignent les groupes formés de tous les êtres ou de tous les objets de même nature. Mais je ne ferai aucune difficulté d'admettre qu'ils ont pu être employés souvent sans allusion directe à une formation systématique de ces groupes.

Je vais plus loin, et j'admets que les nombres trois et sept, par exemple, qui ont une valeur mythologique chez les peuples les plus divers, ont pu, le second surtout[2], n'être rattachés que par une adaptation secondaire aux principes particuliers de l'arithmétique mythologique du *R*ig-Veda.

Est-ce à dire que nous n'ayons pas à nous occuper de ces principes? L'interprétation que les *R*ishis ont pu faire eux-mêmes des nombres mythologiques usités dans leurs formules, lors même qu'elle ne nous en révélerait pas l'origine véritable, ne garderait-elle pas son intérêt, je dirai plus, ne serait-elle pas le côté le plus intéressant de la question dans un livre consacré à l'étude des conceptions religieuses des *R*ishis?

D'un autre côté, l'usage en quelque sorte mécanique qui a pu être fait souvent de ces nombres ôte-t-il leur importance,

1. Voir le *troisième* pressurage, I, 161, 8, et *passim*.
2. Voir plus haut, p. 127.

soit aux formules particulièrement précises, soit aux rapprochements de tout genre qui nous invitent à leur reconnaître une signification déterminée, conforme d'ailleurs au système général de la mythologie védique?

Enfin, la possibilité constatée *a priori* d'expliquer certains d'entre eux, par exemple les nombres deux et trois, par les divisions de la durée aussi bien que par celles de l'espace, nous interdit-elle de rechercher laquelle de ces interprétations répond le mieux aux préoccupations habituelles des auteurs des hymnes?

La dernière question peut passer pour résolue par les chapitres précédents, où les principaux emplois des nombres deux et trois ont été déjà étudiés. Nous y avons reconnu autant d'allusions à la division de l'univers en deux et en trois mondes. Quant au nombre sept, que nous avons réservé pour ce chapitre, il paraît avoir été, dans la période des hymnes, sans aucun rapport avec les divisions de la durée ; et longtemps encore après cette période, le mois n'a été divisé qu'en deux moitiés correspondant à la croissance et à la décroissance de la lune, et non en quatre semaines.

Commençons maintenant l'exposition des arguments qui doivent nous conduire à rattacher, sous les réserves indiquées, les divers emplois de la plupart des nombres mythologiques, aux différents systèmes de division de l'univers. C'est principalement sur le rapport des emplois du nombre sept avec une division de l'univers en sept mondes que devra porter l'effort de cette argumentation.

Nous constaterons d'abord l'analogie des emplois du nombre sept avec les emplois déjà connus des nombres deux et trois.

Agni n'a pas seulement deux ou trois séjours [1]. Il prend aussi sept « places » différentes, X, 8, 4, cf. IV, 5, 6. Il n'a pas seulement deux et trois mères ou épouses [2]; sept épouses enfantent aussi pour ce « mâle », IV, 1, 12 ; il a sept mères ou nourrices, III, 1, 4.

Aux deux et aux trois mères ou épouses de Soma [3], il faut pareillement joindre les sept vaches qui mugissent après lui, IX, 86, 25, les sept sœurs qui sont les mères de ce « petit », IX, 86, 36.

1. I, p. 28-30 et 21-23.
2. II, p. 52-54.
3. II, p. 53-54.

Les sept vaches, V, 43, 1, les sept sœurs, X, 5, 5 ; Vâl. 11, 4, et généralement les sept formes d'un élément femelle quelconque figurent même plus souvent dans les hymnes que la forme double où triple du même élément.

Comme il y a deux mers[1] et des eaux qui coulent triplement, VII, 101, 4, ou une rivière, la Sarasvatî, qui a trois séjours[2], il y a aussi un septuple Sarasvatî[3], sept eaux mères, VIII, 85, 1, sept rivières, Vâl. 6, 4, ou, selon l'expression du vers I, 34, 8, des rivières « formant un groupe de sept mères ».

En regard des trois « parts » du beurre[4], on peut placer les sept offrandes, X, 17, 11, avec les sept cuillers, I, 58, 7. La *dakshinâ*, c'est-à-dire le salaire du sacrifice, est également septuple, ou, selon l'expression du vers X, 107, 4, se compose de « sept mères » (cf. I, 34, 8).

Aux deux et aux trois formes de la parole sacrée[5] correspondent pareillement sept prières, sept chants, I, 164, 24 : Vâl. 11, 3, la « septuple espèce de chant », X, 32, 4. Les sept prières figurent souvent, comme les sept rivières du reste, IX, 66, 6, dans les formules concernant Soma, IX, 9, 4. Comme les sept rivières, IX, 92, 4, elles le purifient, IX, 15, 8, ou l'excitent, IX, 8, 4. Les sept sœurs qui excitent Soma avec des prières, IX, 66, 8, sont sans doute aussi les prières elles-mêmes, ainsi que les sept mères qui l' « instruisent », IX, 102, 4.

On compte encore sept prêtres ou *R*ishis, IX, 92, 2, sept sages, X, 114, 7, sept *hotri*, IX, 114, 3, X, 35, 10; 61, 1, cf. III, 4, 5, qui s'empressent autour de Soma, IX, 92, 2, ou d'Agni, III, 10, 4, lequel reçoit l'épithète *saptahotri* « qui a sept sacrificateurs », III, 29, 14. Mais le groupe des sept prêtres rappelle lui-même un couple de sacrificateurs déjà étudié[6], et peut être aussi rapproché d'une triade que nous étudierons plus tard, celle des *R*ibhus.

Autres rapprochements du même genre : les deux et les trois assemblées du sacrifice précédemment signalées[7], et les sept assemblées, VIII, 81, 20, ou, ce qui revient au même,

1. I, p. 254.
2. I, p. 327.
3. *Ibid.*
4. I, p. 264.
5. I, p. 290 et p. 288.
6. I, p. 233.
7. I, p. 120.

chaque sacrifice n'étant offert que par un seul sacrifiant, *havishmat*, les sept sacrifiants, X, 122, 4; — les deux races, I, 131, 3; 141, 11; VI, 1, 5; IX, 70, 3; Vâl. 4, 7, qui sont certainement au vers IX, 86, 42, les hommes et les dieux, et les sept races dont il sera question plus bas[1].

Or, le rapport des nombres deux et trois avec les divisions de l'univers dans les formules relatives aux différents séjours, aux différentes naissances, aux différentes formes d'Agni, n'est, je crois, contesté par personne. On aura sans doute admis aussi sans peine une interprétation semblable des mêmes nombres dans les formules qui concernent les mères et les épouses d'Agni. Tout ce qui a été dit d'Agni a paru également applicable à Soma, et aux mères et aux épouses de Soma qui est, dans la mythologie védique, comme un Sosie d'Agni, et qui semble souvent confondu avec lui dans un personnage mâle non autrement déterminé. Enfin, nous avons reconnu que l'idée d'un sacrifice avait été attachée à la manifestation d'Agni ou de Soma, et des éléments femelles considérés comme leurs mères ou leurs épouses, non seulement sous leurs formes terrestres, mais sous leurs doubles et sous leurs triples formes correspondant aux deux et aux trois mondes. C'est déjà une raison de croire que le nombre sept, au moins dans ceux de ses emplois qui sont exactement parallèles aux emplois des nombres deux et trois, a pu être dans un rapport analogue avec un autre système de division de l'espace.

L'application la plus frappante peut-être qui puisse être faite de ce raisonnement d'analogie est celle à laquelle donnent lieu les sept trésors distribués par Agni, V, 1, 5, et par Soma et Rudra, VI, 74, I, ou demandés à Indra, II, 19, 7, quand on les rapproche des formules si fréquentes où il est question, non pas simplement et vaguement de deux, VI, 19, 10, ou de trois trésors, mais expressément des richesses du ciel et de la terre, II, 14, 11; IV, 5, 11; V, 68, 3; VI, 59, 9; VII, 97, 10; IX, 14, 8; 19, 1; 29, 6; 63, 30; 97, 51; 100, 3, cf. VII, 6, 7; 38, 5; VIII, 25, 6, ou de la richesse inférieure, de la moyenne et de la supérieure, VII, 32, 16, cf. I, 27, 5; VI, 25, 1, c'est-à-dire des richesses du ciel, de la terre et de l'atmosphère, IX, 36, 5; 64, 6, cf. III, 51, 5.

Ce n'est pas que les sept prêtres, par exemple, ne puissent être, dans certains cas, sept prêtres humains. Mais les sept

1. P. 140.

prêtres du sacrifice réel ne sont que les successeurs des sept *R*ishis anciens, IV, 42, 8 ; X, 109, 4, des sept sacrificateurs de Manu, X, 63, 7, des sept prêtres qui ont pris part aux exploits mythologiques d'Indra, III, 31, 5. Au vers IV, 2, 15, les prêtres actuels souhaitent eux-mêmes de devenir les sept prêtres anciens, les A*n*giras, fils du ciel (cf. les sept chantres nés du ciel, IV, 16, 3), c'est-à-dire de renouveler les exploits des A*n*giras. Les sept prêtres anciens sont les sept « instituteurs », *dhâtri*, du sacrifice, IX, 10, 3, ceux qui, comme les *A*yus, ont institué Agni sacrificateur selon les sept lois, *dhâman*, IV, 7, 5, cf. IX, 102, 2, et le vers X, 130, 7, les appelle expressément les sept *R*ishis « divins ». C'est naturellement à cette conception de sept fondateurs du sacrifice que nous nous référons dans notre tentative de préciser la valeur mythologique des formules telles que « les sept prêtres ».

Quelques explications seront aussi nécessaires sur la formule des « sept rivières ». On admet généralement que les *A*ryas de la période védique désignaient ainsi le pays qu'ils habitaient. Mais sans le témoignage des inscriptions de Darius, d'où il résulte que les anciens Perses donnaient en effet ce nom à l'Inde, et à ne consulter que les hymnes védiques, on pourrait presque douter que la formule en question ait jamais eu aucune signification géographique. En tout cas, l'origine en est purement mythique, et le passage même où l'on peut prétendre avec le plus de vraisemblance qu'elle désigne le pays des *A*ryas, VIII, 24, 27, est calqué sur ceux qui décrivent les victoires d'Indra au milieu des rivières célestes. Au vers X, 49, 9, les sept rivières qu'Indra fait couler sur la terre sont sans doute les mêmes sept rivières qu'il délivre en combattant le démon, I, 32, 12 ; II, 12, 3 et 12 ; IV, 28, 1 ; X, 67, 12, et qui accroissent ses propres forces, X, 43, 3. Tout essai d'interprétation du nombre sept dans son application aux rivières doit porter exclusivement sur les rivières mythologiques.

Les sept rivières semblent, au vers I, 141, 2, réunies dans un seul et même monde, celui de l'atmosphère. Dans ce passage, l'un de ceux où sont énumérées les trois naissances d'Agni que nous avons coutume de rapporter aux trois mondes, le poète place la seconde naissance du feu chez les sept mères, ou, ce qui revient au même, dans le langage des *R*ishis, chez des mères sept fois propices. Ces

sept mères paraissent bien être les mêmes que l'auteur du vers IX, 70, 4, appelle les mères « du milieu », c'est-à-dire sept rivières atmosphériques.

Mais l'attribution faite à un seul monde d'un groupe dont la formation répond, selon nous, à un système de division de l'univers entier, n'a rien de contradictoire avec notre théorie. Nous pouvons citer tel exemple de cet emploi secondaire d'un nombre, où il n'est possible d'entretenir aucun doute sur l'origine du nombre lui-même. Les trois naissances d'Agni ont certainement été rapportées d'abord aux trois nombres. Il est cependant question au vers IV, 1, 7, de trois naissances « suprêmes » d'Agni, comme au vers V, 47, 4, de « triples vaches suprêmes ». On comprendrait parfaitement que de l'idée de sept femelles et de sept rivières correspondant aux sept mondes on fût passé pareillement à celle de sept femelles « du ciel », I, 72, 8 ; III, 1, 6, cf. 4, ou de sept rivières atmosphériques.

De même, en effet, que des systèmes de division appliqués d'abord à l'univers entier l'ont été ensuite à ses diverses parties, le nombre des formes d'un même élément donné par un de ces systèmes pouvait aussi être attribué secondairement à chacun des mondes. Quelquefois même, comme les nombres primitifs des mondes ont été multipliés l'un par l'autre, ceux qui expriment la somme des formes d'un même élément dans différents systèmes de division de l'univers l'ont été également. Le vers X, 45, 2, pourrait être entendu en ce sens qu'Agni a trois fois trois formes. En tout cas certaines formules substituent aux sept places d'Agni trois fois sept places qu'il embrasse dans son immensité, I, 72, 6, aux sept trésors, trois fois sept trésors, I, 20, 7 ; Vâl. 11, 5, aux sept vaches, trois fois sept formes de la vache, VII, 87, 4, trois fois sept femelles traites ou tetées par Soma, IX, 86, 21, et aux sept rivières, trois fois sept rivières, X, 64, 8. Au vers X, 114, 7, le sacrifice, assimilé à un char, que « sept » sages conduisent par la parole, et qui a « quatorze » autres « grandeurs », paraît être un sacrifice à vingt et une formes.

Il est vrai que les vingt et une formes de la vache sont au vers IV, 1, 16, appelées trois fois sept formes « suprêmes », et que le vers IX, 70, 1, nous montre trois fois sept vaches donnant leur lait à Soma « dans le ciel antique ». Au vers VIII, 58, 7, le sacrificateur souhaite d'être réuni dans le « séjour de l'ami », c'est-à-dire dans le monde de l'immorta-

lité où règne Soma, à trois fois sept personnages, non autrement désignés, mais qui sont vraisemblablement vingt et un sacrificateurs mythiques. D'autre part, les rivières qui coulent « triplement sept par sept », c'est-à-dire les vingt et une rivières figurent au vers X, 75, 1 en tête d'un hymne consacré aux rivières réelles; d'où on pourrait conclure que les *R*ishis ont quelquefois compté, non seulement sept, mais vingt et une rivières terrestres.

Ainsi après cette opération de l'arithmétique mythologique, qui consistait à répéter un nombre donné par un système particulier de division de l'univers autant de fois qu'il y avait de mondes dans un autre système, il faut en tout cas admettre une application des nombres ainsi formés, qui semble impliquer un complet oubli de leur signification supposée. Cependant, même quand l'un des nombres qui nous paraissent correspondre à l'ensemble des mondes est confiné, s'il est permis de parler ainsi, dans un seul monde, au lieu d'être répété pour chacune des parties de l'univers, la tendance qui portait les *R*ishis à faire de toutes leurs formules arithmétiques autant d'expressions de l'*ubiquité* des éléments de leur mythologie, ne perd pas toujours ses droits. Il arrive alors quelquefois que par une addition analogue à celle que nous avons étudiée dans la seconde section de ce chapitre, mais pour un objet inverse, ils augmentent d'une unité le nombre transporté dans le ciel ou dans l'espace invisible, afin de rendre à la terre ou à l'espace visible la part qui doit leur appartenir dans la formation de tout groupe mythique.

J'explique ainsi les quatre pieds du Purusha, dont trois sont dans le ciel et un sur la terre, X, 90, 3 et 4. Le nombre des pieds d'un être mythique est ordinairement le même que celui de ses divers séjours. La parole, *vâc*, a aussi quatre places où séjours ; trois sont cachés, le quatrième est celui de la parole humaine, I, 164, 45. On peut comparer encore le « remède » *unique* de la terre opposé aux deux et aux trois remèdes du ciel, X, 59, 9. Enfin, au vers 40 de l'hymne nuptial X, 85, l'époux mortel est appelé le « quatrième » époux, par opposition aux époux divins de la fiancée. Ne serait-il pas permis de voir là une nouvelle trace de l'usage mythique qui consistait à attribuer à la terre la dernière unité du nombre quatre en réservant les trois premières au ciel? L'énumération des époux divins, Soma, Gan-

dharva, Agni, pourrait bien n'être qu'une interprétation secondaire d'une triade céleste d'abord indéterminée [1].

L'objet de toute la discussion qui précède était de prévenir les objections qui pourraient être tirées de certains emplois du nombre sept contre notre idée de chercher un rapport entre les divers groupes mythiques auxquels il a été appliqué et la division septénaire de l'univers. Cette idée nous avait paru naturellement suggérée par l'usage entièrement analogue que les *R*ishis font du nombre sept, d'une part, et des nombres deux et trois de l'autre, dans des formules où le rapport des nombres deux et trois avec les deux et les trois mondes a pu être directement établi. Elle va être appuyée sur des analogies nouvelles. Ce ne sont pas seulement les nombres deux et trois qui s'échangent dans les formules mythiques avec le nombre sept. Ce sont aussi les nombres quatre et cinq, donnés, l'un par la division de l'univers en quatre régions délimitées par les quatre points cardinaux, l'autre par le nombre précédent, augmenté, ainsi que nous l'avons vu, d'une unité correspondant à l'espace invisible.

En regard des deux, des trois, des sept assemblées, des deux races et des sept races, nous rencontrons, et même beaucoup plus souvent, cinq races, II, 2, 10 ; IV, 38, 10; V, 86, 2; VI, 61, 12; VII, 15, 2; 75, 4. Les cinq races invoquent Indra, VIII, 52, 7, et on peut entendre en ce sens l'épithète *pâncajanya* appliquée à ce dieu, I, 100, 12; V, 32, 11.

Quand la même épithète est appliquée à Agni, IX, 66, 20[2], à Agni que les cinq races honorent pareillement de leurs sacrifices, X, 45, 6, elle offre un intérêt particulier. Agni en effet n'est pas seulement, comme Indra, l'objet d'un culte ; il est lui-même l'instrument de ce culte, et dire de lui qu'il est honoré ou « oint » VI, 11, 4, par les cinq races, c'est en somme lui attribuer autant de séjours, à côté des deux, des trois et des sept séjours que nous lui connaissons déjà. La même observation paraît applicable aux passages concernant

1. Nous avons expliqué les quatre formes d'Indra par l'addition d'une unité correspondant au monde invisible. C'est au contraire en tant qu'il accomplit ses exploits dans le monde visible qu'il parait mériter le nom de quatrième *A*ditya, Vâl. 4, 7. Le nombre des *A*dityas étant porté de trois à sept, on a opposé de même aux sept *A*dityas, que leur mère Aditi a emmenés chez les dieux, un huitième *A*ditya, Mârtâ*nd*a, qu'elle a rejeté, (X, 72, 8 et 9). Mais l'interprétation de ce mythe ne pourra être donnée avec quelque clarté que dans la quatrième partie (III, p. 107).

2. Et à Atri, traité dans la mythologie védique, ainsi que la plupart des anciens prêtres, comme une personnification d'Agni, I, 117, 3.

les rapports de Soma avec les cinq races, IX, 92, 3. Il est en effet « préparé » par ces cinq races, IX, 14, 2, cf. 65, 23.

Le nombre cinq est également employé dans les formules concernant les femelles mythiques et y joue un rôle analogue à celui des nombres deux, trois et sept. Ainsi il est question au vers X, 55, 2, de cinq « amantes » dont l'amant paraît être Soma [1].

Au lieu de cinq, c'est quatre femelles seulement qui figurent comme « donnant du beurre » au vers 5 de l'hymne IX, 89 à Soma. Elles rappellent les quatre mondes dont Soma se revêt, opposés au « ciel antique » où trois fois sept vaches lui donnent leur lait, IX, 70, 1, et les quatre sources qui distillent le beurre au bas du ciel, opposées au troisième monde, IX, 74, 6, c'est-à-dire les quatre points cardinaux. Au vers VIII, 89, 10, les quatre femelles qui donnent leur lait sont opposées à peu près de même à la « place suprême » de la parole.

Il y a aussi en regard des deux mers, de la Sarasvatî aux trois séjours et des sept rivières, quatre rivières, I, 62, 6, correspondant évidemment aux quatre points cardinaux, et appelées «inférieures», sans doute par opposition au cinquième point cardinal, c'est-à-dire au ciel ou au monde invisible.

Après les sept trésors, les trésors des deux et des trois mondes, il faut pareillement citer les quatre mers de la richesse, IX, 33, 6, cf. X, 47, 2, et les richesses des cinq races, I, 176, 3, cf. I, 7, 9; VI, 46, 7.

Comme il y a deux, trois et sept prêtres ou *R*ishis, il y a aussi cinq prêtres, appelés tantôt les cinq *hotri*, II, 34, 14, cf. V, 42, 1, tantot les cinq *adhvaryu*, III, 7,7. Nous avons déjà [2] rapporté à ces cinq prêtres les dix bras dont il est question au vers VIII, 90, 13. Il est très possible que l'auteur du vers V, 47, 4 ait pareillement entendu assimiler à des prêtres les quatre personnages, correspondant sans doute aux quatre points cardinaux, qui donnent asile au mâle représentant Agni ou Soma. Ces quatre personnages étant du sexe masculin ne peuvent guère représenter directement les points cardinaux eux-mêmes, et, dans le même vers, les dix qui nourrissent le mâle, et qui ne peuvent être que les dix doigts, éveillent naturellement, comme dans toutes les formules analogues, l'idée d'un sacrifice.

1. Voir I, p. 272.
2. I, p. 289.

Il faut d'ailleurs répéter pour le nombre cinq les observations que nous avons faites précédemment pour le nombre sept, et qui étaient applicables aussi au nombre trois. Quoique donné par un système de division appliqué à l'univers entier, il a pu être secondairement attribué à un seul monde, soit au ciel, soit à la terre. Je ne connais aucun passage du *R*ig-Veda où il soit nécessaire de considérer les cinq sacrificateurs comme cinq prêtres réels. En revanche, le vers I, 105, 10, place ensemble au milieu du ciel cinq taureaux, qui, dans un hymne consacré à des spéculations sur le sacrifice, éveillent naturellement l'idée des cinq sacrificateurs [1]. Mais c'est surtout la formule des cinq races qui donne lieu à des remarques intéressantes.

Nous avons déjà signalé [2] l'interprétation d'après laquelle les cinq races seraient cinq races humaines, la cinquième, ou race du milieu, n'étant autre que la race même des Âryas. Or il est vrai que les cinq races semblent aux vers I, 89, 10; III, 59, 8, opposées aux dieux, et qu'elles sont en d'autres passages expressément appelées les races « humaines », VII, 79, 1, dont le séjour s'oppose à l'atmosphère et au ciel, VIII, 9, 2. Mais d'autre part les vers VI, 51, 11; X, 53, 4 et 5, où les cinq races figurent au nombre des divinités invoquées, et le vers X, 60, 4, qui les place formellement dans le ciel, prouvent que les *R*ishis ont compté cinq races divines aussi bien que cinq races humaines. Les premiers passages cités ne peuvent donc être invoqués contre notre interprétation du mythe des cinq races. L'opposition des cinq races humaines et des cinq races divines nous fournit seulement un nouvel et frappant exemple des applications secondaires qui peuvent être faites d'un nombre exprimant d'abord l'ensemble des parties de l'univers. Les cinq races, d'après toutes les analogies, n'ont pu être d'abord que les races de l'univers entier, comprenant les dieux et les hommes, à savoir les races des quatre points cardinaux, et une cinquième race identique à celle que le vers IV, 42, 1 appelle la « race de l'enveloppe supérieure » et sur laquelle règne Varu*n*a.

Nous pouvons maintenant revenir à un emploi du nombre sept auquel nous n'avions fait plus haut qu'une allusion, et

1. Cf. les taureaux du vers III, 7, 7, identiques aux sept prêtres et aux *cinq adhvaryus* mentionnés dans le même vers.

2. P. 127.

comprendre l'origine de l'épithète *saptamânusha* appliquée à Agni au vers VIII, 39, 8. Elle rappelle l'épithète *pâncajanya*, et, comme les cinq races, les « sept races » qui honorent Agni[1], ont pu ne devenir sept races « humaines » que par une application secondaire d'un nombre appliqué d'abord aux races de l'univers entier. De plus, nous lisons au vers VI, 7, 6, que tous les êtres croissent sur la tête d'Agni Vaiçvânara comme sept branches. Voilà donc bien sept races comprenant tout ce qui existe.

S'il est intéressant de comparer les emplois analogues que les *R*ishis font des différents nombres, il ne l'est pas moins d'observer les rapports que les différentes espèces de formules où figurent ces nombres peuvent et doivent avoir entre elles.

Dans le langage mythologique, « trésor » et « nourriture » sont des termes essentiellement équivalents. Si donc la nourriture a « sept places » différentes, VIII, 61, 16, il est vraisemblable que les sept trésors viennent aussi de sept lieux différents, qui ne peuvent être que sept mondes. Et comme c'est, toujours dans la langue des *R*ishis, des eaux que vient toute nourriture, il est permis de croire à un rapport entre les sept places de la nourriture et les sept rivières.

La ressemblance est bien plus grande encore entre les sept rivières et l'« océan à sept fonds », dont Indra et Agni épanchent les flots, VIII, 40, 5, et qui doit lui-même être rapproché de l'étable mugissante « à sept bouches » qu'ouvrent les Açvins, X, 40, 8. Or, à supposer même que cet océan représentât une seule des trois grandes divisions de l'univers, l'atmosphère, l'expression « à sept fonds » impliquerait en tout cas l'idée de sept espaces superposés obtenus par un système de division qui, avant d'être appliqué à l'atmosphère seule, l'avait été à l'univers entier.

On ne peut non plus séparer les sept rivières qu'Indra délivre en tuant le serpent, I, 32, 12; II, 12, 3 et 12; IV, 28, 1; X, 67, 12, des sept forteresses, I, 63, 7; VI, 20, 10; VII, 18, 13, d'où elles coulent après la victoire d'Indra, I, 174, 2, et des sept pentes sur lesquelles s'étendait le serpent qui les retenait, IV, 19, 3. Ces sept pentes elles-mêmes rappellent les sept pentes par lesquelles Soma s'élève dans le ciel, IX, 54, 2, et paraissent correspondre à sept mondes superposés.

1. Si même les races appelées *mânushîh* ne sont pas simplement les races issues de Manus, père des dieux aussi bien que des hommes (voir I, p. 69).

C'est ainsi qu'au vers VI, 47, 4, les « trois » pentes où Soma entretient une douce liqueur sont évidemment identiques aux trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère nommés dans le même vers. Même rapport sans doute entre les trois fois sept rivières, X, 64, 8, et les trois fois sept plateaux de montagnes, VIII, 85, 2.

Les sept offrandes et les sept prières sont dans un rapport évident avec les sept prêtres ou *R*ishis. La chose est directement prouvée pour les prières par des formules telles que les « sept chants des *R*ishis » retentissant pour Soma, IX, 103, 3, cf. 62, 17, ou les « sacrificateurs aux sept sœurs », IX, 10, 7.

Il y a une relation tout aussi certaine entre les sept prêtres et les sept « chaînes » tendues par les « sages » pour « tisser » le sacrifice, considéré comme une étoffe, I, 164, 5. Ces sept chaînes, tendues sur un « veau » représentant Agni, deviennent au vers II, 5, 2, autant de rênes[1] tendues sur le même Agni, qui est appelé là le conducteur du sacrifice. La seconde figure implique l'assimilation, d'ailleurs fréquente, du sacrifice à un char. C'est encore le char du sacrifice que le vers VI, 44, 24 nous montre attelé par Soma, et conduit avec sept rênes. Les sept rênes sont, aux vers 9 et 10 de l'hymne I, 105, rapprochées des cinq taureaux dans lesquels nous avons reconnu les cinq *adhvaryus*, ce qui confirme l'idée d'un rapport avec les sept prêtres. De ce qu'elles semblent là réunies dans le ciel, comme les cinq *adhvaryus* eux-mêmes, il n'y aurait, ainsi que nous l'avons remarqué pour ceux-ci, rien à conclure contre le système général d'interprétation que nous cherchons à justifier. Au vers III, 6, 2, « les chevaux à sept langues » paraissent être les sept prêtres eux-mêmes, les prêtres aux sept prières, traînant le char du sacrifice.

Le soleil aussi a sept rênes[2], VIII, 61, 16, et sept chevaux, V, 45, 9, ou cavales appelées Harits, I, 50, 8 et 9; IV, 13, 3 ; VII, 60, 3, et, en raison de l'action attribuée au sacrifice sur les phénomènes, on conçoit également la possibilité d'un rapport entre les sept rênes ou les sept chevaux et les sept prêtres[3]. Nous avons constaté déjà l'assimilation des Harits aux dix doigts[4]. Il ne paraîtrait pas plus étrange

1. Sur la huitième rêne, voir plus bas, p. 144.

2. Le mot *raçmi* ne désigne les rayons du soleil (et de l'aurore) qu'en vertu de l'assimilation de ces rayons à des rênes. Le sens de « rênes » est le seul primitif.

3. Cf. I. p. 147.

4. Ci-dessus, p. 29 et 30.

qu'elles eussent été assimilées aux sept prières, aux prières des sept prêtres[1].

Or, d'autre part, les nombres de deux, trois, cinq et sept prêtres correspondent à ceux de deux, trois et sept assemblées, de deux, cinq et sept races qui sacrifient. Nous sommes ainsi ramenés, pour l'explication des formes multiples, soit du sacrificateur, soit de chacun des éléments du sacrifice, transformés ou non en attelages du soleil[2], à la conception d'un nombre égal de sacrifices, et de sacrifices accomplis en autant de lieux différents.

Un autre rapprochement nous conduit à la même conclusion. Il y a une relation nécessaire, que nous avons d'ailleurs constatée déjà[3], entre les sept prêtres ou les sept fondateurs, *dhâtri*, du sacrifice, et les sept lois, *dhâman*, de ce sacrifice. Or, les sept lois du sacrifice semblent bien impliquer par elles-mêmes l'idée de sept sacrifices différents. Mais la chose est mise hors de doute par la comparaison du passage où il est dit d'Agni, l'instrument du sacrifice et le sacrificateur par excellence, qu'il prend « sept places » pour l'accomplissement de la loi, *ritâya*, X, 8, 4. On voit là de plus que les sept sacrifices sont des sacrifices accomplis en sept lieux différents qui, d'après toutes les analogies, ne peuvent être que les différents mondes[4].

1. Plus généralement, les chars et les attelages divins sont souvent, comme nous le verrons, confondus avec le char et l'attelage du sacrifice. De là la possibilité d'expliquer dans le même ordre d'idées les différents nombres mythologiques usités dans la description de ces chars et de ces attelages. Nous reviendrons sur ce point dans l'étude que nous consacrerons à chacun des différents dieux. Les dieux eux-mêmes, si souvent considérés comme des sacrificateurs, forment des groupes analogues à ceux des prêtres mythiques. C'est ce que nous constaterons en particulier pour les *A*dityas qui sont tour à tour au nombre de deux, de trois, de sept (III, p. 102 et 103). Nous verrons aussi que les trois pas du dieu Vishnu (Troisième partie), correspondent aux trois mondes. Enfin, en regard du dieu qui fait trois pas, des dieux répartis entre les trois mondes, X, 65, 9, cf. VI, 50, 11 ; 52, 13, et 15 ; VII, 35, 14 ; X, 63, 22, des sept dieux, VIII, 28, 5, et des trois fois sept héros compagnons des exploits d'Indra, I, 133, 6, on peut placer le démon à trois têtes, X, 87, 10 ; 99, 6, et les sept démons, ennemis d'Indra, VIII, 85, 16 ; X, 49, 8 ; 120, 6, dont le nombre correspond d'ailleurs à celui des rivières qu'ils retiennent dans autant de forteresses.

2. Ou des différents dieux. Voir la note précédente.

3. P. 134.

4. Les sept places d'Agni correspondent peut-être aux sept limites tracées par les sages dont il est question au vers X, 5, 6. Celle des sept limites qui est seule franchie ou foulée par celui qui est « étroitement emprisonné » éveillerait assez naturellement l'idée de la terre, séjour et prison de l'homme.

Ainsi la relation des diverses heptades mythologiques avec une division septénaire de l'univers, suggérée par la comparaison de groupes analogues répondant, soit à la division binaire ou ternaire, soit aux quatre ou aux cinq points cardinaux, et directement confirmée par la teneur même de certaines formules telles que les sept « places » de la nourriture, les sept « races » et les sept « places » d'Agni et les sept « fonds » de l'océan, l'est indirectement pour la plupart des autres par le rapport plus ou moins étroit qu'elles ont avec les premières : rapport des sept trésors avec les sept places de la nourriture ; rapport des sept rivières avec l'océan à sept fonds ; rapport des sept prêtres et par suite des sept offrandes, des sept prières, etc., peut-être même des sept cavales du soleil avec les sept races et les sept places d'Agni. Ce n'est pas tout. Nous pouvons trouver encore à l'appui de notre interprétation, tant pour les sept prêtres que pour les sept rivières[1], des arguments plus directs.

Déjà, dans la section précédente, nous avons annoncé un nouvel exemple de la décomposition du nombre 7 en six unités correspondant aux trois ciels et aux trois terres, plus une unité correspondant à l'espace invisible, en ajoutant qu'il se rencontrait au vers 15 du même hymne I, 164, auquel nous avions emprunté déjà l'un des passages (vers 6) qui opposent le plus nettement aux six premiers mondes un monde supérieur et mystérieux. Or le nombre ainsi décomposé est précisément celui des sept *R*ishis : « On dit que le septième de ceux qui sont nés ensemble est né seul, et que six seulement

1. Peut-être même pour les sept cavales du soleil. Le vers VII, 66, 15 peut s'entendre en ce sens que les sept sœurs Harits traînent le soleil « de tête en tête », ou, ce qui reviendrait au même, qu'elles le traînent, lui qui est le maître « de toute tête ». Le mot « tête » signifierait là « sommet », comme au vers X, 88, 16, cf. 5, où il désigne le sommet de l'univers. Les diverses « têtes » seraient les sommets des différents mondes, et rappelleraient les sept pentes (cf. la tête de la montagne, VII, 70, 3), par lesquelles Soma s'élève jusqu'au ciel, IX, 54, 2, en même temps que les sept têtes, correspondant aux différents mondes, de l'hymne. Vâl. 3, 4, de la prière, X, 67, 1, et généralement de tout être mythique à formes multiples, III, 5, 5. Les derniers rapprochements pourraient surtout servir à interpréter les formules qui nous montrent Indra partageant ses dons (peut-être les sept rivières), « à chaque tête », VII, 18, 24, ou invoqué par « chaque tête », I. 132, 2. Les divers emplois du mot *çirshan* répété seraient ainsi expliqués par des figures qui, toutes bizarres qu'elles puissent paraître, ont l'avantage d'être des figures védiques. On n'en pourrait affirmer autant de celle qui consisterait à prendre « tête », comme le fait M. Grassmann, dans le sens vulgaire d' « individu ». Ajoutons qu'au vers VIII, 61, 16, les sept « rênes » du soleil paraissent correspondre aux sept places de la nourriture.

des *R*ishis fils des dieux sont jumeaux. » Le *R*ishi qui est né seul, et qui, d'après la seconde partie du même vers, est immobile, ne diffère sans doute pas du « septième frère » dont les ruses, *mâyâ*, X, 99, 2, rappellent celles du méchant père, VI, 44, 22. Nous avons remarqué déjà que la notion du méchant père est mythologiquement équivalente à celle d'un frère aîné, habitant comme lui le monde invisible. Elle se confond d'ailleurs avec celle du non-né que nous avions rencontrée au vers 6 du même hymne I, 164. Les formules s'expliquent l'une par l'autre, et si la première suggère naturellement l'idée que les six *R*ishis de la seconde sont les *R*ishis des six mondes, celle-ci achève de nous prouver que « l'unique » mentionné dans la première après les six mondes est bien un « septième » monde. Ajoutons que les désirs « partagés » et « distincts » des six *R*ishis jumeaux sont sans doute leurs prières [1], et que le « partage » de ces prières rappelle celui de la parole, distribuée en divers lieux, que le vers X, 71, 3 rapporte aux « sept chantres ».

Le vers X, 82, 2, oppose également un personnage unique à un groupe de *R*ishis, et le place « au-dessus d'eux ». Mais ce groupe est composé de *sept* [2] *R*ishis, et non plus seulement de six. C'est une application nouvelle du procédé de formation des nombres mythologiques par addition d'une unité. Quand le nombre sept, au lieu de se décomposer en six plus un, est pris lui-même, et c'est le cas le plus ordinaire, pour un nombre simple, il n'implique plus l'idée d'un monde invisible ni d'un personnage isolé de ses pareils dans ce séjour mystérieux. Le *R*ishi solitaire devient alors un huitième *R*ishi. De là encore le « huitième prêtre », objet de l'énigme du vers X, 114, 9: « Quel est celui qu'on appelle le huitième des prêtres ? » Ce n'est peut-être pas sans une allusion au même mythe qu'on oppose une huitième rêne aux sept rênes du sacrifice, II, 5, 2. En tout cas, je crois qu'au vers IX, 10, 7, l' « unique » dont la place est remplie (?)

1. Si même le mot *ishta* ne désigne pas directement leurs sacrifices (*ishta* de *yaj?*)

2. Le rapprochement des vers I, 164, 15 et X, 82, 2 suffirait pour écarter l'interprétation d'après laquelle les six *R*ishis du premier seraient les six saisons, le septième *R*ishi représentant le mois intercalaire, aussi bien que celle qui ferait déjà des sept *R*ishis ce qu'ils sont en effet devenus plus tard, les sept étoiles de la Grande Ourse. Qu'on remarque particulièrement le commencement identique des seconds hémistiches, *tesham ishtâni*, et l'opposition de *vihitâ* et de *vidhâtâ*. Le rapport de deux formules ne saurait être plus étroit.

par les sacrificateurs « aux sept sœurs », c'est-à-dire « aux sept prières », autrement dit par les sept sacrificateurs, n'est pas différent de l' « unique » que le vers X, 82, 2 place au-dessus des sept *R*ishis. Agni est probablement identifié à la fois à ce huitième *R*ishi et au père mystérieux[1] dans le passage, III, 5, 5, où il est représenté « gardant sur son nombril[2] celui qui a « sept têtes ». Celui qui a sept têtes est sans doute un personnage équivalent à lui seul au groupe des sept prêtres.

En suivant la série naturelle des nombres nous rencontrons, après les deux sacrificateurs divins, après les trois *R*ibhus, après les cinq et les sept prêtres, après le huitième prêtre, deux autres groupes de sacrificateurs mythiques dont le rapprochement va nous offrir une application nouvelle de la loi de formation des nombres étudiée dans la deuxième section de ce chapitre. Le premier est celui des Navagvas dont le nom rappelle l'épithète *saptagu* « qui a sept vaches » donnée à B*r*ihaspati, X, 47, 6. Les sept vaches de B*r*ihaspati sont naturellement les sept prières, et si le nom des Navagvas signifie « qui a neuf vaches », ces neuf vaches ont dû représenter également neuf prières, ou les prières de neuf prêtres, comme les sept prières sont les prières des sept *R*ishis. M. Roth et M. Grassmann donnent directement au mot *navagva* le sens de « nonuple « ou « composé de neuf ». Voilà donc en tout cas un groupe de neuf prêtres dont il faut immédiatement rapprocher un groupe de dix prêtres désignés par le mot *daçagva*, et appelés au vers III, 39, 5, par une sorte de pléonasme, les dix Daçagvas. Les Navagvas et les Daçagvas sont, comme les A*n*giras, auxquels ils semblent quelquefois identifiés, X, 108, 8, cf., 62, 6, d'anciens sacrificateurs, ancêtres des hommes, VI, 22, 2; X, 14, 6, qui ont les premiers offert le sacrifice, II, 34, 12, et accompli les diverses œuvres mythologiques dont il est l'instrument, V, 45, 7 et 11; X, 61, 10 (et *passim*). Mais il est remarquable que le nom de *daçagva* ne soit employé seul que deux fois, II, 34, 12; VIII, 12, 2, et figure dans cinq autres passages, I, 62, 4; III, 39, 5; IV, 51, 4; V, 29, 12; X, 62, 6, à côté de celui de *navagva*, qui est de plus employé seul neuf fois. Ce serait déjà une raison de croire que le mythe des Daçagvas n'est qu'une dérivation du mythe des

1. Voir plus haut, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 101. Cf. aussi Soma « tête » et son « nombril ». I, 43, 9.

Navagvas. Et en effet le nombre neuf est celui des mondes dans la division de l'univers en trois ciels, trois atmosphères et trois terres, et le nombre dix a pu en être formé par addition d'une unité.

Pour en revenir aux sept prêtres, la répartition dans des séjours divers de ces personnages « qui ont distribué la parole en divers lieux », X, 71, 3, n'est peut-être nulle part mieux indiquée qu'au vers X, 64, 5. Il y est dit d'Aryaman qu'il a sept sacrificateurs (ou peut-être qu'il résume dans son unité le groupe des sept sacrificateurs)[1] « dans les différentes races ».

En regard du « septième » prêtre, on peut placer la rivière céleste Sarasvatî, quand elle est également appelée « septième », en même temps que mère des rivières, VII, 36, 6. Il semble bien que la septième rivière, comme le septième prêtre, appartient à un septième monde, à un monde suprême, opposé aux trois terres et aux trois ciels[2].

1. *Saptahotri*. Cf. l'épithète *saptasvasri* donnée à Sarasvatî, ci-dessous, p. 147.

2. La formation du nombre de quatre-vingt-dix-neuf rivières n'est pas sans quelque analogie avec cette formation ou cette décomposition du nombre sept, et généralement avec la formation d'un nombre quelconque par addition d'une unité. Elle y peut être rattachée par l'intermédiaire d'une multiplication par dix. Le nombre 99 serait formé par l'addition, non plus d'une unité, mais d'une ennéade à dix ennéades, l'ennéade primitive étant donnée par la division de l'univers en neuf mondes. En fait, nous voyons le nombre 90 alterner avec le nombre 99, et tous les deux s'appliquer à des rivières dont le nombre est ailleurs fixé à sept, je veux dire à celles qui sont à la fois le théâtre et le prix des victoires ordinaires d'Indra sur les démons. Ces êtres malfaisants qui retiennent les 90, I, 80, 8; 121, 13 et les 99 rivières, I, 32, 14; X, 104, 8, dans 90, I, 130, 7; III, 12, 6, ou 99 forteresses, I, 54, 6; II, 19, 6; IV, 26, 3; VII, 99, 5; VIII, 82, 2; IX, 61, 1, sont eux-mêmes au nombre de 99 dans les vers I, 84, 13; X, 49, 8, comme ils sont ailleurs au nombre de sept, ou bien le groupe se condense en un seul personnage à 99 bras, II, 14, 4, en un démon Çambara qui a 99 corps, *dehî*, cf. *deha*, VI, 47, 2, en un serpent à 99 replis, V, 29, 6. Le nombre 99 une fois consacré, comme le nombre 7, forme à son tour, par addition d'une unité, le nombre cent, d'où les cent forteresses, I, 53, 8; VI, 31, 4, renfermant sans doute autant de rivières prisonnières : au vers VII, 19, 5, la centième paraît formellement opposée aux 99 premières. A propos de ces 99 rivières, remarquons que le nombre de 33 dieux, III, 6, 9; VIII, 28, 1; 30, 2, semble formé de la même manière par addition d'une triade à dix triades, la triade primitive étant donnée par la division de l'univers en trois mondes. Il est vrai qu'aux vers I, 34, 11; VIII, 35, 3; 39, 9; IX, 92, 4; Vâl. 9, 2, les 33 dieux forment trois onzaines. Mais je ne puis voir là qu'une répartition secondaire du nombre 33 entre les trois mondes, I, 139, 11. Il n'y a dans le Rig-Veda aucun autre exemple de l'attribution d'une valeur mythique au nombre onze, et l'analogie des nombres 33 et 99 est trop grande pour qu'on puisse songer à les expliquer de deux manières différentes. En fait, le nombre 30 de dieux, s'il ne se rencontre pas dans les hymnes, a été conservé dans

Dans l'hymne VI, 61, consacré en entier à Sarasvatî, entre le vers 10 où elle reçoit l'épithète *saptasvasri* « embrassant, renfermant les sept sœurs », et le vers 12 qui l'appelle « septuple » et lui attribue trois séjours, il est dit au vers 11 qu'elle remplit les espaces terrestres, l'atmosphère, et un monde appelé *rajas* qui pourrait bien ici, comme en plusieurs autres passages, désigner le ciel ou même le monde invisible[1]. On voit tout au moins par ce passage que la « septuple » Sarasvatî n'est pas une rivière purement terrestre. Il va d'ailleurs nous fournir l'occasion de deux nouvelles séries de remarques.

La première se rattachera à l'idée d'une Sarasvatî « septuple » ou « embrassant les sept sœurs ». Ces sept sœurs sont naturellement les sept rivières. Il ne sera pas sans intérêt de remarquer à ce propos que la plupart des groupes d'êtres ou d'objets mythiques peuvent ainsi se réduire à un seul être ou objet à formes multiples qui résume le groupe dans son unité. Les éléments de chaque groupe se trouvent ainsi ramenés à autant de manifestations d'un principe unique, et la multiplicité de ces manifestations ne saurait mieux s'expliquer, dans le système général de la mythologie védique, que par la multiplicité des mondes. C'est ainsi que nous avons vu déjà les *R*ishis parler tour à tour de trois mâles ou de trois femelles, et d'un mâle ou d'une femelle qui a trois formes, trois membres, etc.

De même, les sept prières ne sont que sept formes de la prière qui, considérée à la fois dans son unité et dans ses différentes manifestations, devient la prière ou l'hymne à sept têtes, X, 67, 1 ; Vâl. 3, 4. Ces sept têtes rappellent les trois têtes d'Agni, I, 146, 1, et de Soma, IX, 73, 1, correspondant aux trois mondes. L'idée qui a donné naissance au mythe des sept prêtres a aussi trouvé une expression équivalente dans un personnage unique à sept bouches, IV, 50, 4 ; 51, 4, à sept vaches, X, 47, 6, ou à sept rênes, IV, 50, 4, qui

un nom classique des dieux, *tridaça*. qu'on regarde comme un substitut du nombre trente-trois, mais qui signifie en réalité trente. Aux vers III, 9, 9 et X, 52, 6, il est question de 3,339 dieux. Ce nombre paraît s'être formé par l'addition successive de mille, cent, dix triades, et, caprice bizarre, d'une ennéade au lieu de la triade finale. Une formation plus intéressante est celle du nombre 34, par addition d'une unité au nombre 33, rappelant l'addition d'une unité au nombre 99. Nous avons déjà expliqué ainsi les 34 côtes du cheval du sacrifice en les rapprochant des 34 splendeurs d'un dieu unique qui paraît être Soma (I, p. 271-272).

1. Voir plus haut, le troisième *rajas* et le *rajas* suprême, p. 118.

aux vers IV, 50, 4 et X, 47, 6, n'est autre que B*r*ihaspati lui-même. Les sept vaches du maître de la prière sont naturellement les sept prières sortant de ses sept bouches, et ses sept rênes lui servent apparemment à conduire le char du sacrifice septuple. Chacun des groupes de neuf et de dix prêtres désignés par les noms de Navagvas et de Daçagvas peut également se fondre en un personnage unique du même nom, le Navagva, IV, 51, 4; IX, 108, 4; X, 62, 6, ou le Daçagva, IV, 51, 4; VIII, 12, 2; X, 62, 6.

Les *R*ishis combinent aussi l'idée de l'unité d'un même élément et celle de ses rapports avec les différents mondes en donnant par exemple à un seul mâle deux et trois mères, deux et trois épouses. Ici encore, aux emplois des nombres deux et trois, nous pouvons comparer des emplois analogues du nombre sept. Agni, honoré à lui seul par les sept sacrificateurs, VIII, 49, 16[1], est le fœtus *unique* des sept chants, III, 1, 6.

Dans la conception d'un B*r*ihaspati à sept bouches ou à sept vaches, les deux idées de l'unité du principe et de la multiplicité de ses manifestations étaient exprimées, la première par l'unité du prêtre, la seconde par la multiplicité des prières. C'est au contraire la prière qui est une et le personnage du prêtre qui est multiple au vers VIII, 61, 7, si les sept qui traient une seule femelle sont, comme il est vraisemblable, les sept prêtres répandant les bienfaits de la prière.

Mais dans le même passage de l'hymne VI, 61, qui vient de donner lieu à une première série d'observations de nature à confirmer notre interprétation du nombre sept, Sarasvatî, avec l'épithète *saptadhâtu* « septuple », recevait encore celle de *trishadhasthâ* « qui a trois séjours ». Si ces trois séjours sont les trois mondes du ciel, de la terre et de l'atmosphère, dont deux au moins figurent en effet au vers précédent comme « remplis » par Sarasvatî, n'y a-t-il pas quelque difficulté à admettre que, dans le même vers, l'épithète « septuple » renferme une allusion à la présence de Sarasvatî dans sept mondes distincts? L'emploi simultané, et à ce qu'il semble indifférent, des nombres trois et sept n'est-il pas une objection contre notre tentative d'attribuer à chacun de ces nombres une signification déterminée? Je ne le crois pas. Le

1. On pourrait être tenté d'expliquer de même le vers IX, 10, 7, consacré à Soma. Voir cependant plus haut, p. 144-145.

rapprochement de deux ou de plusieurs nombres mythologiques dans une même formule, comme l'usage analogue qui en est fait dans des formules distinctes, ne prouve qu'une chose, leur parfaite équivalence. Mais cette équivalence est elle-même entièrement conforme à notre théorie. Les divers nombres que nous avons vus employés les uns pour les autres, parce qu'ils expriment tous, dans différents systèmes de division, la somme des parties de l'univers, ont pu, pour la même raison, être employés, par une sorte de pléonasme, les uns à côté des autres. Et, en effet, ils l'ont été souvent.

Après la formule relative aux sept formes et aux trois séjours de la rivière par excellence, qui de plus « fait prospérer les cinq races », VI, 61, 12[1], nous citerons celle qui donne « sept têtes » à l'hymne « triple », Vâl. 3, 4, et celle qui mentionne un « quatrième » hymne en même temps qu'une prière « à sept têtes », X, 67, 1. Le quatrième hymne peut être la forme suprême de la prière. Ce serait un nouvel exemple de la formation du nombre quatre par addition d'une unité au nombre trois.

Le sacrifice est « triple », il a « cinq voies » et « sept chaînes (d'étoffe) », X, 52, 4 ; 124, 1.

Les cinq voies et les sept chaînes du sacrifice correspondent aux cinq *adhvaryus* et aux sept *vipras*, également rapprochés au vers III, 7, 7. Au vers III, 4, 7, ce sont les deux sacrificateurs divins qui figurent à côté de sept chevaux représentant les sept prêtres. Les sept prêtres sont aussi rapprochés des Navagvas, VI, 22, 2, ou même à la fois des Navagvas et des Daçagvas, I, 62, 4, c'est-à-dire des neuf et des dix prêtres. Les personnages du Navagva et du Daçagva qui peuvent, comme nous l'avons dit, se substituer à ces derniers groupes, figurent de même, au vers IV, 51, 4, à côté de celui qui a sept bouches, c'est-à-dire à côté d'un personnage identifié ailleurs à B*r*ihaspati et remplaçant les sept prêtres[2].

Les prêtres mythiques sont considérés tour à tour comme les fils ou comme les formes multiples du prêtre par excellence, d'Agni. C'est Agni qui, au vers I, 164, 1, est appelé le « chef de tribu qui a sept fils ». Mais dans le même vers, à côté de ces *sept* fils, on voit figurer *trois*

1. Cf. au vers X, 104, 8, le rapprochement des « sept eaux » et des 99 rivières (et au vers X, 49, 8, celui des 7 et des 99 ennemis d'Indra).

2. Les groupes de sept, huit, neuf et dix héros du vers X, 27, 15 sont peut-être aussi des groupes de prêtres.

frères qui ne sont pareillement que trois formes d'un élément unique, le feu. Les nombres trois et sept sont encore rapprochés au vers VII, 39, 8, où Agni reçoit à la fois l'épithète *tripastya* « qui a trois demeures » et celle de *saptamânusha* « honoré par les sept races »[1], et au vers I, 146, 1, qui lui attribue tout ensemble trois têtes et sept rênes[2].

La figure des rênes nous rappelle l'assimilation du sacrifice à un char. C'est ainsi encore qu'on attelle Soma à un char à *trois* fonds avec les *sept* prières des *R*ishis, IX, 62, 17. Au vers II, 18, 1, le char qui représente le sacrifice a *trois* fouets, *sept* rênes, et *quatre* jougs[3].

Au vers 12 de l'hymne I, 164, le « père » qui a douze formes correspondant aux douze mois de l'année, et cinq pieds correspondant aux cinq points cardinaux, a de plus sept roues et six rayons[4]. Nous retrouvons là les nombres six et sept rapprochés dans le même hymne dont les vers 6 et 15 nous ont servi à établir la formation mythologique du second de ces nombres par addition d'une unité représentant l'espace invisible à la somme des trois terres et des trois ciels. Le « père » à sept roues et à six rayons équivaut sans doute à lui seul aux six *R*ishis et au septième *R*ishi du vers 15[5].

Signalons encore, au vers V, 35, 2, la mention successive de quatre, de trois et de cinq races. Les trois races doivent correspondre aux trois mondes qui figurent ailleurs sous le nom de *parvatah*, à côté des cinq races, VIII, 32, 22.

Quelquefois, en effet, l'un des nombres rapprochés est donné comme un nombre de divisions de l'espace, ou même expressément comme un nombre de mondes. Agni, qui a deux naissances, s'élève au-dessus des trois ciels, I, 149, 4. Les deux sacrificateurs divins sacrifient sur les trois « plateaux », dont l'un est le « nombril de la terre », II, 3, 7[6]. Les sept chants pénètrent dans les deux « mères », III, 7, 1, c'est-à-dire dans les deux mondes du ciel et de la terre. Les dieux sont priés d'accorder leur protection « selon les sept lois », des différents séjours correspondant aux trois pas de Vish*n*u,

1. Littéralement « par les sept races humaines » Voir plus haut, p. 140.
2. Les épithètes « à trois têtes » et « à sept rênes » sont données au vers X, 8, 8 à une sorte de démon plus ou moins confondu avec Agni caché.
3. Sans parler des dix rames représentant les dix doigts.
4. Voir plus haut, p. 129 et 142, note 1.
5. On donne aussi sept roues en même temps que cinq rênes au char de Soma et de Pûshan. Cf. plus haut, p. 142, note 1.
6. Au vers X, 55, 3, le dieu aux 34 splendeurs (voir I, p. 271) est représenté remplissant les deux mondes et le milieu (l'atmosphère).

I, 22, 16, cf. 17 et 18, lesquels, comme nous le verrons, correspondent eux-mêmes aux trois mondes. Les sept rivières figurent au vers I, 35, 8 dans une énumération à côté des huit sommets de la terre, c'est-à-dire des huit points cardinaux, et de trois « lieux secs », *dhanva*, qui paraissent être les trois mondes pendant la sécheresse. Au vers I, 102, 2, cf. A. V. IV, 6, 2; VI, 61, 3, elles sont nommées avec le ciel et la terre, comme « portant la gloire d'Indra »; et quand on voit dans cette formule l'idée des deux mondes exprimée deux et même trois fois par le duel *prithivî* et par le double duel *dyâvâ-kshâmâ*[2], on comprend aisément que les sept rivières peuvent n'y être aussi qu'une autre expression de l'ensemble de l'univers.

Mais l'exemple le plus curieux peut-être du rapprochement de plusieurs nombres mythologiques dans une même formule est celui que nous offre le vers IV, 58, 3, consacré à la description d'un taureau mythique : « Il a quatre cornes[2], trois pieds, deux têtes, sept mains : lié triplement, le taureau mugit ; le grand dieu a pénétré chez les mortels. » Ce taureau qui, d'une part, est descendu sur la terre, et qui, de l'autre, « a vomi le beurre », ibid., 2, c'est-à-dire a épanché sur cette même terre le beurre ou le lait de la pluie, n'est autre que le personnage mâle dans lequel se confondent les conceptions, d'ailleurs si analogues, d'Agni et de Soma, confondu lui-même dans une certaine mesure avec la vache céleste, comme l'hermaphrodite étudié dans le chapitre précédent[3]. Il paraît évident que ses deux têtes, ses trois pieds et ses trois liens, ses sept mains et ses quatre cornes ne peuvent éveiller d'autre idée que celles des deux, des trois, des sept mondes et des quatre points cardinaux. Les différents traits de la description expriment tous, par allusion à différents systèmes de division de l'univers, l'idée que le personnage en question est présent en *tous* lieux.

Une *totalité*, et une totalité correspondant en principe à l'ensemble des parties de l'univers, voilà en effet ce qu'expriment essentiellement les divers nombres mythologiques. On dit du char des Açvins qu'il fait en un seul voyage le tour des sept rivières, VII, 67, 8, comme on dirait qu'il fait le tour du monde. Le vers VIII, 58, 12, nous montre les sept

1. Voir plus haut, p. 116 et suiv.
2. Cf. le vers 2 du même hymne.
3. P. 99 et suiv.

rivières elles-mêmes coulant par la bouche de Varu*n*a (représenté ailleurs au milieu d'elles, VIII, 41, 2), comme le vers VII, 87, 5, nous montre les trois ciels et les trois terres renfermés dans l'immensité du même Varu*n*a. Aussi bien est-il dit ailleurs, X, 111, 8, qu'on ne sait où sont les extrémités ni où est le milieu des eaux, c'est-à-dire qu'elles sont partout, qu'elles remplissent l'univers.

Le sacrifice du Purusha, pour lequel les dieux ont employé sept morceaux de bois appelés *paridhi* et trois fois sept bûches appelées *samidh*, X, 90, 15, a certainement pour théâtre l'univers entier, cf. X, 90, 2-4. Il en est de même de celui qui est décrit comme un char aux vers 2 et 3 de cet hymne I, 164, auquel nous avons emprunté déjà tant de textes concernant les nombres. Que la roue à trois moyeux « sur laquelle reposent tous les êtres » représente *toutes* les divisions de la durée [1] ou *toutes* les divisions de l'espace, je crois qu'il ne peut être fait allusion qu'aux dernières [2] dans les sept roues du même char, dans les sept chevaux, équivalents au cheval à sept formes, qui représentent les sept prêtres, cf. *ibid.* 1; 5; 15; 36, et qui ne diffèrent pas des sept « qui attellent » et qui « montent sur le char » [3], et dans les sept sœurs, auxquelles correspondent sept formes cachées des vaches, qui font retentir des acclamations, et représentent par conséquent les sept prières.

Le mot « tout » figure d'ailleurs quelquefois lui-même dans les formules à côté d'un nombre qui en est l'équivalent. Agni, qui a deux naissances, s'élève au-dessus des trois ciels, *rocana*, et de *tous* les *rajas*, I, 149, 4. Agni, qui a trois demeures, et qui est honoré par les sept races, séjourne dans *toutes* les rivières, VIII, 39, 8. Agni, qui a trois têtes et sept rênes, remplit *tous* les espaces du ciel, I, 146, 1. En regard de la formule portant qu'Agni « embrasse » les « sept lois », *dhâman*, X, 122, 3, on peut placer celle qui représente Soma « embrassant *toutes* les formes » grâce aux prêtres « qui ont sept bouches », c'est-à-dire grâce aux sept prêtres, IX, 111, 1. Au vers X, 67, 1, l'inventeur de la prière « à sept têtes » et du quatrième hymne reçoit l'épithète *viçvajanya* « commun à toutes les races ». Cette épithète rappelle la qualification de *pâñcajanya* « commun aux cinq races ». On peut en dire autant des épithètes synonymes, *viçvacarshani* et *viçvakrishti*.

1. Voir plus haut, p. 130.
2. *Ibid.*
3. Cf. I. p. 148.

La première est souvent appliquée à Agni[1], et la seconde lui est donnée en même temps que le nom, beaucoup plus usité, de Vaiçvânara, I, 59, 7. Ce dernier terme équivaut lui-même aux précédents[2].

Or les *R*ishis n'emploient pas le terme de Vaiçvânara au hasard, comme un synonyme ou une épithète quelconque du feu. Si l'on excepte les vers 1 et 2 de l'hymne V, 27, qui est une simple *dânastuti*, c'est-à-dire un remercîment à un riche donateur, et trois autres passages où il s'agit d'ailleurs du feu céleste, compagnon de tous les dieux, V, 51, 13, compagnon des Maruts, V, 60, 8, avec lesquels il descend du ciel, *ibid.* 7, du feu qui « pénètre dans les eaux », VII, 49, 4, le titre de Vaiçvânara[3] n'est attribué à Agni que dans un petit nombre d'hymnes tout à fait caractéristiques. Onze ont été distingués par l'auteur même de l'Anukrama*n*î des autres hymnes adressés à Agni. Ce sont les hymnes I, 59 et 98; III, 2 et 3; IV, 5; VI, 7-9; VII, 5, 6 et 13. Il faut y joindre les hymnes III, 26 et X, 88, que l'Anukrama*n*î assigne seulement en partie à Agni Vaiçvânara, mais qui ont les mêmes titres que les précédents à passer pour consacrés dans leur ensemble[4] à la gloire de ce dieu. Ajoutons-y encore l'hymne X, 45, où Agni reçoit également, au dernier vers, le nom de Vaiçvânara. C'est un total de quatorze hymnes où l'on va voir rassemblés, accumulés avec un dessein évident, les traits les plus saillants du personnage d'Agni conçu comme représentant, non pas seulement le feu du sacrifice terrestre, mais le feu sous toutes ses formes, et particulièrement sous celle que les dieux allument comme les hommes, par une opération qui passe aussi pour un sacrifice.

Nous n'insisterons pas sur les formules qui ne font que célébrer la puissance d'Agni Vaiçvânara. Qu'il fasse briller les deux mondes, III, 2, 2, cf, 3, 11, qu'il leur serve d'étai,

1. Voir Grassmann, *Wörterbuch*, *s. v.*

2. Le mot *nara* s'applique aux dieux (*svarnara*) comme aux hommes, aussi bien que son synonyme, seul usité dans le *R*ig-Veda en dehors des mots composés, *nri* (Grassmann, *s. v.*). Le nom de Vaiçvânara diffère cependant pour la forme des mots précédents en ce qu'il présente un phénomène de dérivation. Il est dérivé de *viçvânara* employé lui-même comme épithète de Savitri et d'Indra (*ibid.*).

3. Le nom de *vaiçvânara* est en outre donné une fois à tous les dieux, VIII, 30, 4, et une fois à la lumière que Soma fait briller, et qui est comparée, peut-être assimilée, à l'éclair, IX, 61, 16.

4. Les vers 4-6 de l'hymne III, 26, adressés aux Maruts, rappellent le vers V, 60, 8, où Agni Vaiçvânara est invoqué avec les mêmes dieux.

VI, 8, 3, cf, IV, 5, 1, et que les trois mondes suivent sa loi, VII, 5, 4, qu'il fasse apparaître les aurores, VII, 6, 4, cf. VI, 7, 5, et 9, 1, et qu'il dirige à son gré les rivières, VII, 5, 2, qu'il accomplisse enfin contre les démons des exploits analogues à ceux d'Indra, I, 59, 6; VII, 5, 3, cf, 6, 2 ; X, 45, 11, et qu'il délivre les dieux mêmes, I, 59, 5; VII, 13, 2, ce sont là des traits qui n'impliquent pas nécessairement une allusion au feu céleste, le feu terrestre, en vertu de la toute-puissance du sacrifice, étant capable de tous ces prodiges. Mais même sous la forme du feu de l'autel, Agni Vaiçvânara a une origine céleste. Les hymnes qui lui sont adressés font expressément mention des mythes de Mâtariçvan et des Bh*r*igus, relatifs à la descente du feu céleste sur la terre[1], III, 2, 4 et 13; VI, 8, 4, et lui-même reçoit le nom de Mâtariçvan, III, 26, 2, cf. X, 88, 19. Comme il est descendu du ciel, il y remonte, III, 2, 12, cf. 10 et I, 98, 2. C'est en qualité de feu céleste qu'il « mesure », c'est-à-dire parcourt les espaces du ciel, VI, 7, 6 et 7, l'atmosphère, VI, 8, 2, et qu'il remplit les deux mondes dès sa naissance, III, 3, 10; X, 45, 6. A ces deux mondes, le vers III, 2, 7, paraît ajouter un monde invisible sous le nom de *svar*. Agni Vaiçvânara dépasse en effet le ciel, I, 59, 5, il embrasse et dépasse les deux mondes, à la fois « par-dessous et par-dessus », X, 88, 14. Tantôt il est représenté embrassant l'ensemble des êtres, VI, 7, 7, des *races*, III, 3, 9 et 10, tantôt tous les êtres sont, aussi bien que les autres feux, I, 59, 1, considérés comme ses branches, VI, 7, 6. De ses trois naissances, correspondant à ses trois séjours, VI, 8, 7, l'une, sa naissance « suprême », est cachée, X, 45, 1 et 2. Roi dans les eaux (célestes), X, 45, 5, il est engendré par le ciel, X, 45, 8, il naît dans le ciel « suprême », VI, 8, 2; VII, 5, 7. Ce n'est pas sans doute par un pur effet du hasard que la plupart des passages qui placent Agni « sur la tête » du monde, X, 88, 5, qui le font naître « de la tête » X, 88, 16, ou qui l'appellent lui-même la « tête » du monde, X, 88, 6, ou du ciel, I, 59, 2; III, 2, 14; VI, 7, 1, se rencontrent dans des hymnes à Agni Vaiçvânara. Nous avons constaté plus haut[2] la relation de ces formules avec celles qui concernent la place « suprême », la place *cachée* de la vache, la « peau du dormeur », le sommet de la *rup* et la place de l'oiseau, c'est-à-dire le monde invisible. L'un des

1. Voir I, p. 52 et suiv.

exemples les plus curieux que nous ayons donnés du rapprochement de ces dernières formules était également tiré d'un hymne à Agni Vaiçvânara, IV, 5, 3; 7; 8 et 10.

Je viens enfin aux passages qui font d'Agni Vaiçvânara le feu d'un sacrifice céleste. Il est dit des dieux, dans le « sein » desquels il « croît », VII, 5, 1, non seulement qu'ils l'ont engendré, I, 59, 2; III, 2, 3; VI, 7, 1 et 2, qu'ils l'ont acclamé à sa naissance, VI, 7, 4, qu'ils l'ont honoré avec un sentiment de frayeur quand il était caché dans l'obscurité, VI, 9, 7, mais qu'ils en ont fait leur *purohita;* et l'on ne s'étonnera pas que je prenne ce mot dans son sens de « prêtre » au vers 8 de l'hymne III, 2, si l'on remarque que le même hymne renferme déjà aux vers 3 et 7 des allusions au sacrifice céleste, et qu'au vers 9 les dieux sont représentés « purifiant » c'est-à-dire attisant, comme les prêtres de l'Agni terrestre, ces trois « bûches » dont l'une doit être déposée par eux chez les mortels pour que les deux autres, représentant les feux célestes, apparaissent à son appel. Dans l'hymne X, 45, qui célèbre les trois naissances d'Agni Vaiçvânara, l'allusion au sacrifice céleste est également évidente, soit au vers 3, cf. VI, 8, 4, soit surtout au vers 1 où celui qui l'allume « dans les eaux » est représenté « chantant » et reçoit la qualification de « pieux ». Enfin dans l'hymne X, 88, où Agni Vaiçvânara est identifié au soleil, le sacrifice céleste est décrit dans tous ses détails[1]. Il y est question de l'offrande versée dans le feu céleste par les dieux (7); c'est une offrande de beurre qu'offrent au « premier *hotri* » (4) les dieux qui l'ont « engendré » (9) dans le ciel en lui adressant un hymne de louange (10), et qui ont institué en même temps toutes les cérémonies du sacrifice (8). On y retrouve aussi d'ailleurs le partage du feu en trois feux (10), correspondant aux trois bûches du vers III, 2, 9.

Le sacrifice céleste est opposé au sacrifice terrestre dans des formules qui nous montrent Agni Vaiçvânara invoqué, et dans le ciel, et sur la terre, I, 98, 2, invoqué dans le ciel et déposé sur la terre, VII, 5, 2, accomplissant le sacrifice avec les dieux et avec les « races de Manus », III, 3, 6. On peut remarquer à ce propos que les vers 17 et 19 de l'hymne X, 88 opposent l'un à l'autre deux sacrificateurs, l'un supérieur, l'autre inférieur, qui ne sont peut-être que les deux formes, céleste et terrestre, d'Agni.

1. Voir I, p. 145.

Enfin, dans l'hymne X, 45, après les énumérations des « trois naissances » et les allusions au sacrifice céleste renfermées dans les trois premiers vers, on voit au vers 6 l'Agni « qui remplit en naissant les deux mondes » honoré par les « cinq races ». Ce texte nous ramène à l'épithète *pâñcajanya* « commun aux cinq races », « honoré par les cinq races », dont le nom de Vaiçvânara est bien décidément l'équivalent. Par *toutes* ces races auxquelles il appartient, comme par les *cinq* races, il faut entendre quelque chose de plus que les races humaines, à savoir les races de l'univers entier, y compris la race divine [1].

Ainsi l'étude du personnage d'Agni *Vaiçvânara,* que nous avions différée jusqu'ici, confirme notre interprétation du nombre cinq, et du même coup celle de tous les nombres qui peuvent s'échanger avec celui-là dans les formules védiques.

Nous conclurons donc ainsi. La plupart des nombres mythologiques du *R*ig-Veda, et particulièrement les nombres deux, trois, cinq, sept, expriment, non pas simplement une « pluralité indéterminée », mais une « totalité », et cette totalité répond en principe à l'ensemble des mondes. En ce sens on peut dire (et c'est comme une troisième règle de l'arithmétique mythologique à ajouter à celles qui ont fait l'objet des deux premières sections), que ces différents nombres sont tous équivalents, en tant qu'ils expriment, chacun dans un système de division particulier, la somme des parties d'un même tout qui n'est autre que l'univers lui-même.

C'est une nouvelle et dernière confirmation de l'idée essentielle que nous avons cherché à mettre en lumière dans tout ce premier livre. L'arithmétique mythologique nous montre les relations étroites conçues entre la terre et le ciel, étendues, dans des systèmes de division plus compliqués, à toutes les parties de l'univers.

1. Citons encore les passages qui font d'Agni Vaiçvânara le maître des richesses du ciel et de la terre, IV, 5, 11, des richesses qui sont chez les hommes et de celles qui sont dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux (célestes), I, 59, 3, des richesses de la mer supérieure et de la mer inférieure, ou du ciel et de la terre et des richesses « du fond » (*budhnya*), cf. Ahi Budhnya, et plus haut, p. 75 et 107), c'est-à-dire du monde invisible, VII, 6, 7. Ils rappellent la richesse « des cinq races », VII, 72, 5, cf. I, 176, 3; VI, 46, 7, et confirment les observations précédentes.

DEUXIÈME PARTIE

LE DIEU GUERRIER, INDRA

CHAPITRE PREMIER

L'ACTION D'INDRA SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

SECTION PREMIÈRE

SIGNIFICATION NATURALISTE DU PERSONNAGE D'INDRA

En quittant l'étude des éléments des phénomènes naturels et des éléments correspondants du culte pour aborder enfin celle d'un personnage distinct de ces éléments, nous ne disons pas pour cela adieu au soleil, à l'éclair, à Agni et à Soma. Non seulement on les verra, tout en descendant, dans le drame mythologique, au rang de deutéragonistes, en rester toujours avec les aurores, les eaux, les offrandes et les prières, des acteurs indispensables; mais nous aurons à constater tout d'abord qu'Indra lui-même, s'il n'est pas une simple personnification du soleil et de l'éclair, leur emprunte du moins ses principaux attributs. C'est là, du reste, un caractère qui lui est commun avec la plupart des dieux védiques.

Le nom par lequel les dieux sont le plus ordinairement désignés, *deva*, signifie « brillant », et doit à lui seul nous disposer à reconnaître dans les phénomènes lumineux et ignés du ciel et de l'atmosphère, sinon ces dieux eux-mêmes, au moins leurs manifestations visibles. En fait, les poètes védiques croient voir briller les dieux dans l'atmosphère, VII, 39, 3. Les chemins qui s'ouvrent à leurs regards dans les airs au lever de l'aurore sont les chemins par où passent les dieux, VII, 76, 2. Tous les dieux suivent Savitri, et celui-ci suit l'aurore, V, 81, 2 et 3, et semble souvent à peu près confondu avec le soleil [1]. Le soleil lui-même est tantôt le séjour, I, 14, 9, tantôt la face, I, 115, 1, des dieux. Enfin,

1. Voir III, p. 50-51

on dit d'eux, non seulement qu'ils s'éveillent à l'aurore, *usharbudhah*, I, 14, 9 ; 44, 1 et 9, mais, ce qui est plus caractéristique, que leur « naissance [1] » coïncide avec l'apparition bienfaisante des Açvins, VI, 63, 5, c'est-à-dire encore avec le lever du jour. Ils semblent là identifiés avec les phénomènes lumineux du matin. D'autre part, un personnage divin qui, en tant que né des eaux, est assimilé à *Apâm* Napât, Hiranyagarbha [2], est appelé le « souffle » des dieux, X, 121, 7, cf. 1.

Les *R*ishis vont plus loin encore. Ils donnent le nom même de « feux » aux *viçve devâs*, c'est-à-dire à tous les dieux invoqués avec Agni, III, 24, 4 [3], qui paraît alors ne différer d'eux que comme représentant le feu par excellence. Au vers 1 de l'hymne V, 3, il est dit que tous les dieux sont compris dans Agni, qui est de plus identifié spécialement, dans ce vers et dans les deux suivants, à plusieurs dieux, et dans l'hymne II, 1, successivement à tous les dieux du *R*ig-Veda, et on rencontre ailleurs encore l'idée que les différents dieux ne sont que des noms différents d'un seul et même être, I, 164, 46, cf. III, 38, 7 ; X, 114. 5, à savoir du « taureau », III, 38, 7, ou de l' « oiseau », X, 114, 5, cf. I, 164, 46, dans lequel nous sommes habitués à reconnaître Agni ou Soma. Cette idée, sans doute, ne se rencontre que rarement sous sa forme achevée. Mais l'identification isolée de tel ou tel des différents dieux à Soma, et surtout à Agni, sous leurs différentes formes, est un fait fréquent que nous aurons à signaler dans les chapitres consacrés à chacun d'eux.

Le caractère d'Indra est conforme à la conception générale qui attribue aux dieux védiques une nature essentiellement lumineuse ou ignée. Il est brillant comme la lumière même, IV, 23, 6, cf. X, 43, 9, et c'est avec des formes brillantes qu'il pénètre au milieu de ses noirs ennemis, III, 31, 21. Il a la couleur de l'or, V, 38, 2 ; il est une « source d'or », VIII, 50, 6. Les poètes donnent aussi des crinières d'or, VIII, 32, 29, à ses deux chevaux, et le nom ordinaire de ces chevaux, *hari* « bai », éveille également une idée de splendeur sur laquelle les hymnes III, 44 et X, 96 insistent

1. Le mot *janiman* n'est employé dans le *R*ig-Veda que trois autres fois au locatif, et toujours dans ce sens, III, 1, 4 ; IV, 17, 2 ; 22, 4.
2. Voir plus haut, p. 47.
3. Cf. les vers III, 26, 4-6 où ce sont les Maruts, groupe souvent assimilé d'ailleurs à celui des *Viçve devâs*, qui sont invoqués sous le nom de « feux », *agnayas*, dans un hymne à Agni Vaiçvânara.

avec des jeux de mots interminables. Indra est comparé au soleil pour différentes raisons, I, 100, 2 ; 130, 2 ; II, 11, 20 ; VIII, 32, 23, mais particulièrement à cause de sa splendeur, de ses rayons qui croissent et avec lesquels, comme le soleil, il « agrandit »[1] les deux mondes, VIII, 12, 7. Sa face est « invincible » comme celle du soleil, X, 48, 3, ce qui veut dire sans doute que l'éclat de cette face triomphe des ténèbres. Non seulement c'est « avec le soleil » qu'il accomplit plusieurs des exploits qui lui sont attribués, II, 11, 4 ; VIII, 12, 9 ; X, 148, 2 ; non seulement il voit par l'œil du soleil, VII, 98, 6, et se fait traîner par ses chevaux, X, 49, 7, cf. I, 130, 2, VIII, 1, 11 ; mais il se revêt lui-même de l'éclat du soleil, X, 112, 3 ; enfin il reçoit le nom même de « soleil »[2], dans un vers, X, 89, 2, où il est représenté faisant rouler à travers l'espace les roues de son char, cf. II, 11, 20.

Les *R*ishis disent de plus qu'il remplit les deux mondes, VIII, 53, 4, qu'il les remplit comme l'aurore, X, 134, 1, et nous pouvons ajouter, comme le soleil, ou plus généralement comme Agni, c'est-à-dire aussi comme l'éclair. Il est en effet, dans une formule curieuse, VIII, 82, 9, comparé à la foudre, qui plus ordinairement est mise comme une arme entre ses mains.

D'autres traits encore rapprochent le personnage d'Indra de celui d'Agni, soit qu'il faille expliquer ces analogies par l'identité d'origine, ou par une assimilation plus ou moins tardive, ou tour à tour, et selon les cas, par l'une et par l'autre de ces causes.

C'est plutôt à la seconde que je rapporterais l'attribution faite à Indra d'une multiplicité de formes, *rûpa*, III, 53, 8 ; VI, 47, 18, cf. VIII, 15, 13, *nâman*, III, 37, 3 ; VIII, 82, 17, cf. X, 73, 8 et 74, 6[3], *dhâman*, III, 37, 4 ; VIII, 21, 4, qu'il prend à volonté, III, 48, 4,[4]. De même que ses puissances, *indriya*, sont réparties, tantôt entre le ciel et la terre,

1. Voir plus haut, p. 2.

2. Il se pourrait donc qu'au dernier vers de l'hymne IV, 31, le dieu invoqué sous le nom de « soleil » fût pareillement Indra à qui l'hymne entier est adressé.

3. « Remplir » des formes, c'est sans doute la même chose qu' « entrer » dans des formes, comme Soma, IX, 25, 4 ; 28, 2, cf. VII, 55, 1, et Indra lui-même, si, comme je le crois, il y a anacoluthe au vers VIII, 15, 13.

4. C'est peut-être aussi à la diversité des formes d'Indra que fait allusion la repetition *distributive* de son nom dans l'invocation du vers VIII, 12, 19.

I, 103, 1, tantôt entre les cinq races, III, 37, 9, cf. I, 100, 12, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, entre cinq grandes divisions de l'univers, il est probable que ses quatre formes, X, 54, 4, dont la quatrième, VIII, 69, 9, doit être une forme cachée, cf. X, 55, 1 et 2, correspondent aux trois mondes visibles et au monde invisible. Il est même dit d'Indra, comme d'Agni, qu'il est né en trois lieux différents, VIII, 2, 21. Mais ici il semble bien décidément que le poète applique à Indra une formule qui ne convenait originairement qu'à Agni et à Soma. Eux seuls naissent sur la terre en même temps que dans les mondes supérieurs.

On pourrait au contraire chercher une preuve de l'identité primitive d'Indra avec le feu céleste dans les formules concernant la naissance de ce dieu.

Je n'insisterai pas particulièrement sur celles qui nous le montrent, comme Agni et Soma, engendré par les dieux [1], II, 13, 5; III, 49, 1; X, 48, 11, ou par les deux coupes, *dhishane*, III, 49, 1; VIII, 50, 2, c'est-à-dire par les deux mondes, cf. VIII, 88, 6 et IV, 17, 12, par le ciel et la terre, dont il est en même temps le père, toujours comme Agni et Soma [2], VIII, 36, 4, en sorte qu'on a pu dire de ce dieu, « étendant » la terre et « étayant » le ciel dès sa naissance, VIII, 78, 5, qu'il a engendré de son propre corps son père et sa mère, X, 54, 3. Bien qu'un personnage à la fois fils et père du ciel et de la terre rappelle naturellement le soleil et l'éclair brillant entre les deux mondes, et les faisant briller à leur tour; bien qu'Indra en particulier soit expressément comparé au soleil comme faisant, de ses rayons « accrus », « croître » les deux mondes, VIII, 12, 7, il est incontestable que les formules citées pourraient aussi s'expliquer, d'un côté par l'idée générale d'un dieu tout-puissant, auteur de toutes choses, et par conséquent du ciel et de la terre mêmes, de l'autre par la conception qui fait du ciel et de la terre les premiers parents de tous les êtres, des dieux aussi bien que des hommes.

Il faut cependant retenir de ces formules le fait même de la « naissance » d'Indra. Ce fait est en soi très important et très caractéristique. Si Indra est appelé une fois, III, 45, 2, le « non-né »[3] des eaux, (cf. X, 134, 6?), c'est par une assimi-

1. Cf. I, p. 103 et 207.
2. Plus haut, p. 5 et 22.
3. Sur la signification du mot *aja*, voir III, p. 21.

lation évidemment tardive avec ce personnage du Père que nous avons vu déjà opposé, sous le même nom de « non-né » au premier-né représentant le feu céleste manifesté [1], et dont nous étudierons les diverses formes dans la quatrième partie. Ce n'est pas la seule trace que nous devions rencontrer d'une confusion du personnage d'Indra avec d'autres personnages divins dont il différait essentiellement à l'origine. Cette confusion s'explique par le grand développement qu'a pris le culte d'Indra, celui de tous les dieux védiques auquel est adressé le plus grand nombre d'hymnes. Ses dévots ne se contentent pas de célébrer en termes magnifiques la puissance et l'immensité de ce dieu, dont la gloire est répandue en tous lieux, I, 102, 2, qui « n'a pas son pareil », I, 81, 5 ; IV, 30, 1, ni sur terre, ni dans le ciel, VII, 32, 23 ; de ce créateur et organisateur, X, 167, 3, de ce roi unique du monde, VIII, 37, 3, auquel obéissent le ciel et la terre, IV, 17, 1 ; VIII, 6, 38, cf., IV, 30, 2 ; X, 50, 1, dont la taille est égale à leur étendue, X, 111, 2 et 5, ou plutôt que l'univers ne peut contenir, I, 52, 14 ; 61, 8 et 9 ; 102, 8 ; 173, 6 ; III, 32, 11 ; 46, 3 ; VI, 18, 12 ; VII, 21, 6 ; 23, 3 ; VIII, 6, 15 ; 12, 24 ; 77, 5 ; X, 89, 1 ; 11, qui dépasse les deux mondes comme l'essieu dépasse les roues, VI, 24, 3, dont les deux mondes n'égalent qu'une moitié, VI, 30, 1, bien plus, que cent ciels et cent terres ne pourraient égaler en grandeur, VIII, 59, 5, qui embrasse toutes les races comme la jante embrasse les rayons, I, 32, 15, qui les tient dans ses mains, VI, 31, 1, et dont le poing fermé peut contenir le ciel et la terre, III, 30, 5. Indra reçoit encore à l'occasion les attributs des divinités mêmes dont le caractère est, comme nous le verrons, le plus directement opposé au sien. De ce nombre est la qualification de « non-né ». En effet Indra est essentiellement un dieu « né », un dieu fils, et, par là, il s'oppose, avec les formes du fils qui représentent directement le feu céleste manifesté, au « non-né », au Père, représentant, soit le feu caché, soit le ciel même qui le renferme, ou l'un et l'autre à la fois.

Les poètes védiques font de fréquentes allusions à la naissance d'Indra. Aux passages déjà cités qui nous le montrent engendré par les dieux ou par le ciel et la terre, il faut en ajouter d'autres qui font, en termes plus ou moins précis, mention de sa naissance, II, 12, 1 ; X, 133, 2 ; 153, 1, et de ceux qui l'ont engendré, VII, 20, 5 ; VIII, 86, 10 ; X, 73,

1. Plus haut, p. 101 et suiv.

10; 120, 1, de ceux qui l'ont « fait », VI, 19, 1, cf. VIII, 86, 10, de son père, I, 129, 11; X, 28, 6, et de sa mère, X, 134, 1-6, appelée une fois Nish*t*igrî, X, 101, 12. Indra est né grand, X, 148, 2, et fort, I, 11, 4; II, 22, 3; III, 46, 4; V, 29, 14; 35, 3; VI, 29, 6; VII, 20, 1; 28, 2; VIII, 66, 8, ce qui le fait appeler « fils de la force », VI, 18, 11; VIII, 81, 14; X, 50, 6; 153, 2. Il est né pour la puissance et la force, VI, 38, 5; VII, 28, 3; X, 180, 3, et pour la ruine des démons, I, 51, 6, ou plutôt il a été glorieux, V, 32, 11, il a été maître, VI, 45, 16, il a été « adulte », I, 5, 6, dès sa naissance, pour rester d'ailleurs, non seulement immortel, VIII, 82, 5, mais toujours jeune, II, 16, 1; VI, 38, 3. Dès sa naissance, il a mérité d'être invoqué, VIII, 85, 21, et le sacrifice est né aussitôt après lui, VIII, 78, 5-6; dès sa naissance, il a goûté les aliments que les hommes continuent à lui offrir, la bouillie, la chair des buffles, VIII, 58, 14 et 15, et surtout le Soma « qui croît avec lui », VIII, 4, 12. Il a bu la liqueur enivrante en naissant, VI, 40, 2; VII, 98, 3; VIII, 66, 4, cf. 1 et VII, 21, 1; il l'a bue au plus haut du ciel, III, 32, 9 et 10. Elle a été sa première nourriture, et il l'a conquise sur le démon, III, 36, 8. Car aussitôt né, il est de taille à triompher de ses ennemis, V, 30, 4; 32, 3; VIII, 45, 4; 66, 1; 85, 16; X, 99, 10; 113, 4; 120, 1; tout lui cède, X, 89, 13, tout tremble, IV, 17, 7, les dieux mêmes, V, 30, 5, ainsi que les montagnes, le ciel et la terre, I, 61, 14; 63, 1; IV, 17, 2; 22, 3, à la naissance du dieu qui, la foudre à la main, *ibid.*, conquiert les eaux célestes, V, 30, 5. Le dieu qui « naît » la « foudre » à la main, et qui fait trembler les mondes, semble bien représenter le même phénomène que l'arme qu'il brandit, c'est-à-dire l'éclair. C'est aussi d'un dieu représentant, comme Agni, le soleil ou l'éclair, qu'on a pu dire le plus naturellement qu' « en naissant » il remplit les deux mondes, IV, 18, 5, et fait briller le ciel, III, 44, 4, qu'après sa « naissance » on voit la lumière allumée au delà du ciel, VIII, 6, 28-30.

Mais les textes les plus curieux sont ceux qu'on trouvera dans la quatrième partie sur le « père »[1] et sur la « mère »[2] d'Indra, et surtout l'hymne IV, 18, consacré tout entier[3] à célébrer sa naissance, ou plutôt ses différentes naissances,

1. III, p. 58 et suiv.
2. III, p. 104 et suiv.
3. Nous en donnerons l'analyse, *ibid.*

d'une mère à laquelle semblent quelquefois substituées les eaux (au pluriel). Cette mère prend tour à tour un aspect bienveillant et un aspect malveillant comme la mère cachée d'Agni que nous avons précédemment étudiée, et comme le père d'Indra lui-même que nous verrons tour à tour forger à Indra sa foudre, II, 17, 6, ou, au contraire, devenir l'ennemi du jeune dieu, qui, pour entrer en possession de son héritage, cf. VIII, 46, 15, et en particulier pour conquérir le Soma, doit lui faire violence, et consommer sur lui un parricide, IV, 18, 12. De même que le feu céleste est caché par sa mère, V, 2, 1, Indra est aussi caché par la sienne, cf. I, 52, 3, comme s'il était indigne de voir le jour, IV, 18, 5; de même qu'Agni et Soma [1], c'est par un acte de sa volonté propre, et de vive force, qu'il sort du sein où elle le retenait trop longtemps, IV, 18, 1-4, cf. 13; enfin l'allusion même à la diversité des traitements qu'Indra reçoit de sa mère en naissant, IV, 18, 8, impliquant l'idée d'une série de naissances de ce dieu éternellement jeune, II, 16, 1 ; VI, 38, 3, nous révèle une nouvelle ressemblance entre lui et le feu sans cesse renaissant. Il est même au vers IV, 18, 8, expressément donné comme le fils des eaux.

Indra semble encore assimilé à Apâm Napât en plusieurs passages qui le représentent, non seulement revêtu du nuage, II, 30, 3, cf. IV, 22, 2, mais naissant, VIII, 6, 28, et croissant, I, 33, 11 ; X, 43, 3; 104, 9, (cf. X, 30, 4 et II, 13, 1?), au milieu des rivières célestes, et mugissant avec des mères, II, 11, 8, ou faisant mugir à sa naissance des vaches, VIII, 59, 4, qui semblent être aussi les eaux du ciel. On l'appelle le plus puissant *âptya* des *âptya*, X, 120, 6, et ce mot, comme nous aurons l'occasion de le redire à propos de Trita Aptya, paraît être une sorte de métronymique équivalent à Apâm Napât. Enfin Indra, comme Apâm Napât, est l'amant, X, 111, 10, cf. VII, 26, 3, aussi bien que le fils des rivières.

Concluons de ce qui précède que l'origine naturaliste du personnage d'Indra ne doit pas être cherchée, comme on l'a fait quelquefois, dans l'idée du ciel même [2]. Il ne faudrait pas abuser, il est vrai, de l'argument fourni par les textes qui

1. Voir plus haut, p. 85.

2. La formule qui arme le ciel d'une arme de jet, nommée *açani*, et qui lui compare Indra, le porte-foudre par excellence, IV, 17, 13, est à ma connaissance le seul du *Rig*-Veda qui puisse fournir un argument à l'appui de cette hypothèse. La comparaison du vers X, 133, 5 est trop peu caractéristique pour mériter d'être relevée.

donnent pour parents à Indra le couple formé du ciel et de la terre, ni de celui qui nomme en particulier le ciel comme son père, IV, 17, 4, cf. V, 36, 5. Nous savons en effet qu'un seul et même élément, le feu, a pu fournir à différents mythes deux personnages dont l'un est le père de l'autre[1]. Encore une fois, ce qui est caractéristique, c'est le fait même de la naissance d'Indra. Sans doute il est dit aussi du ciel, en même temps que de la terre, qu'il a été engendré. Mais il n'y a pas de comparaison à faire entre les formules paradoxales qui représentent les premiers parents comme engendrés par leur propre fils[2], et celles qui célèbrent les exploits accomplis par Indra à sa naissance. Ces dernières offrent, au contraire, plus d'une analogie frappante avec celles qui concernent la naissance d'Agni ou celle de Soma.

Ajoutons que l'étymologie la plus vraisemblable, selon nous, du nom d'Indra, est celle qui le rattache à la racine *indh* « brûler » comme le nom d'*indu*, désignant la goutte brillante et brûlante du Soma[3].

Qu'on ne se méprenne pas, d'ailleurs, sur la portée que nous entendons donner à ces rapprochements. Il ne s'agit pas d'identifier l'Indra invoqué dans plus de deux cents hymnes de *R*ig-Veda avec l'éclair ou le soleil, non plus qu'avec le vent[4], par exemple, auquel il est aussi comparé, X, 23, 4, cf. II, 14, 3; IV, 17, 12. Indra n'est pas resté simplement une nouvelle forme du feu à ajouter à celles que nous avons cru déjà reconnaître et à d'autres que nous aurons à reconnaître encore. J'ai annoncé en effet que nous abordions l'étude d'un dieu conçu comme distinct des éléments, soit naturels, soit liturgiques, qui nous avaient seuls occupés jusqu'ici. C'est peut-être ce caractère moins directement naturaliste d'Indra qui faisait quelquefois mettre en doute son existence. Indra, en effet, semble avoir été à peu près le seul[5] des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux yeux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire un mérite de sa foi, I, 55, 5; 102, 2; 103, 5; 104, 6 et 7; VI, 26, 6; VII, 32, 14; X, 113, 9; 147, 1, cf. I, 108, 6; VIII, 1, 31; IX, 113, 2 et 4[6]. L'impie nie

1. P. 107 et cf. I, p. 56 et 173.
2. Voir 5 et 22.
3. Voir ci-dessus, p. 3.
4. Voir Grassmann, sous ces deux mots.
5. Rappelons pourtant la substitution d'Indra au vent dans la triade que celui-ci a formée avec le soleil et le feu terrestre, I, p. 24.
6. Voir pourtant les vers II, 26, 3 à Brahma*n*aspati, le vers X, 39, 5 aux Açvins, et l'hymne X, 151 à la Foi, *çraddhâ*.

son existence parce qu'il est invisible, II, 12, 5; VIII, 89, 3, cf. V, 30, 1-2; VI, 27, 3; mais le prêtre, II, 12, 5, et au besoin Indra lui-même, VIII, 89, 4, fait appel à la foi qui reconnaît le dieu dans les manifestations de sa puissance.

En somme, Indra est peut-être, de tous les dieux védiques, celui qui résiste le plus longtemps à un genre d'analyse qui, appliqué à la plupart des autres, les résout plus ou moins vite en des personnifications des éléments, soit des phénomènes naturels, soit du culte. L'origine naturaliste du personnage d'Indra peut, selon nous, être cherchée dans le feu céleste du soleil et de l'éclair. Mais ce personnage, tout en continuant à emprunter à l'éclair et au soleil ses principaux attributs, a pris une personnalité distincte dont nous devons maintenant chercher à déterminer le caractère essentiel.

SECTION II

CARACTÈRE PROPRE D'INDRA

Indra est un dieu toujours propice à ses suppliants, et c'est en outre, comme l'annonce déjà le titre même de cette seconde partie, un dieu guerrier. Comme dieu guerrier, il se distingue d'autres divinités, uniquement bienfaisantes ainsi que lui, mais d'un caractère purement pacifique, des Açvins, par exemple, que nous étudierons dans la troisième partie. Comme dieu toujours propice, aussi bien que comme dieu guerrier, il s'oppose aux personnages que nous appellerons dieux souverains; ceux-là règnent sans lutte, et c'est ce qui nous a paru justifier le nom qui nous servira à les désigner; mais, de plus, ils sont tour à tour propices et redoutables à leurs suppliants, quelquefois malfaisants au point de se confondre presque avec les démons, ennemis du dieu guerrier.

C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre, consacrée aux dieux souverains, que nous pourrons faire ressortir cette opposition, et compléter ainsi l'étude du caractère d'Indra. C'est aussi alors que nous ferons le compte des passages relativement très peu nombreux, où le dieu prend un caractère qui n'était pas primitivement le sien, et particulièrement

de ceux où ses suppliants paraissent redouter sa colère[1]. On verra que le nombre en est tout à fait insignifiant, ou plutôt que la rareté de ces exceptions est elle-même très significative et met hors de doute les différences profondes qui existaient entre la conception des dieux souverains, souvent redoutables, même à leurs fidèles, et celle du dieu guerrier, toujours secourable à ceux qui l'invoquent.

La « crainte d'Indra », quand elle se manifeste accidentellement, s'explique, — comme l'attribution abusive au même dieu du titre de « non-né »[2], comme plusieurs autres traits également étrangers à son caractère que nous rencontrerons, soit dans cette seconde partie, soit dans la quatrième, consacrée aux dieux souverains,—par une confusion d'autant plus naturelle qu'Indra est, de tous les dieux védiques, le plus souvent invoqué.

Pour quelques formules destinées à apaiser le courroux d'Indra, les hymnes qui lui sont adressés en contiennent d'innombrables où l'unique sentiment exprimé par le fidèle est la confiance dans sa bonté, et surtout dans sa libéralité. « Tu es », lui dit-il, VII, 23, 5, « le seul des dieux qui ait pitié des mortels ». Indra « adapte le désir des chantres comme un essieu à deux roues » qui lui font atteindre le but, I, 30, 15, cf. 14. Il donne des deux mains, V, 39, 1, de la gauche comme de la droite, V, 36, 4. Il donne, non « peu », mais « beaucoup », IV, 32, 20 et 21, et nul ne peut l'empêcher de donner, IV, 31, 9 ; 32, 8.

La libéralité est un trait si essentiel du caractère d'Indra que l'épithète *maghavan*, équivalente à *dâtri* « donneur », IV, 31, 7, est devenue comme un autre nom du dieu[3]. Il ne partage guère ce nom[4] qu'avec les sacrifiants, image d'Indra sur la terre, qui payent généreusement le sacrifice célébré à leur profit par les prêtres. On l'appelle le plus grand des *maghavan*, Vâl. 5, 1, « le plus *maghavan* de tous », Vâl. 6, 5. Le mot *magha* qui désigne souvent ses dons, V, 32, 12 ; VII, 21, 7 ; 26, 4 ; VIII, 33, 5, et d'autres formations de la racine *mamh* employées au même usage, VIII, 15, 10 ; 24, 22, sont rapprochés du nom de *maghavan*, par un procédé de

1. A ceux qui seront cités, III, p. 203-204, on ajoutera, après le vers 6 de l'hymne I, 104, le vers 8 du même hymne.

2. Voir plus haut, p. 162 et suiv.

3. Sa transformation en nom propre est un fait accompli dans le sanskrit classique.

4. Voir Grassmann, *Wærterbuch*, s. v.

style familier aux *Rishis*, pour relever le sens étymologique de ce nom. « O *maghavan* », lui dit-on, « donne-nous des *magha* », VII, 29, 1, cf. IV, 17, 8. Indra, par ses *magha*, dépasse en libéralité les autres *maghavan*, VIII, 24, 2. Il est le plus libéral, *mamhishtha*, des *maghavan*, V, 39, 4.

Le nom de *maghavan* n'est d'ailleurs pas le seul qu'Indra partage avec les bienfaiteurs terrestres des prêtres. Il faut y ajouter celui de *sûri*, I, 61, 3; 173, 7; III, 31, 14. VI, 29, 5; 37, 5, qui, quel que soit son sens étymologique, a certainement la même valeur[1] dans son application aux dieux, et particulièrement à Indra, que dans son application, d'ailleurs beaucoup plus fréquente, aux riches sacrifiants. Au vers I, 61, 3, il est joint au superlatif *mamhishtha* « très-libéral », et au vers III, 31, 14, il est rapproché du mot *maghavan*. Enfin, comme j'ai eu déjà l'occasion de le dire[2], le mot *dakshinâ*, désignant souvent les dons d'Indra, II, 11, 21; 18, 8; III, 36, 5; VI, 37, 4; VII, 27, 4; VIII, 24, 21, cf. III, 39, 6; 53, 6; VI, 29, 3; IX, 98, 10, rappelle le salaire donné au prêtre par le sacrifiant, salaire dont ce même mot est l'appellation propre.

Si Indra est un dieu bon et libéral, c'est aussi un dieu fort et belliqueux. Ces deux aspects de sa nature sont d'ailleurs étroitement liés l'un à l'autre. Les dons d'Indra se composent principalement du butin de ses victoires.

Sa « force » est célébrée dans d'innombrables formules. On connaît déjà[3] celles qui le montrent « fort dès sa naissance », ou qui lui donnent le nom de « fils de la force ». Les épithètes exprimant cette force invincible sont accumulées dans les vers II, 21, 2; III, 46, 1 et 2; VI, 18, 1; VIII, 32, 27, et dans beaucoup d'autres. Aux vers II, 16, 4-6; V, 40, 1-3; VIII, 13, 31-33; 33, 10-12, c'est un même mot *vrishan* « mâle », alternant seulement dans le premier avec *vrishabha* « taureau », et suggérant la même idée, qui est répété jusqu'à satiété, et appliqué d'ailleurs, non seulement à Indra lui-même, mais à ses armes, à ses chevaux, et aux éléments du sacrifice, qui, ainsi que nous le verrons, entretiennent la force et assurent la puissance du dieu. Le nom de *nri* le désigne encore, ainsi que pourrait le faire le mot grec correspondant ἀνήρ, comme un être fort, viril. On dit

1. Et non le sens de « brillant », comme le veut M. Grassmann.
2. I, p. 127.
3. Voir p. 164.

de lui qu'il est le plus *nri* des *nri*, III, 51, 4; VII, 19, 10, et en ajoutant le dérivé *narya* « viril », qu'il est *nri narya* le plus *nri* des *nri*, IV, 25, 4. Le vers VI, 18, 4, répète aussi plusieurs fois, mais en variant les termes, qu'il est plus fort que les plus forts. Nul n'est plus fort que lui, VIII, 24, 15, ni dieu, ni mortel, VI, 30, 4. Cette force qui le rend si célèbre, VIII, 24, 2, est sans limites, VI, 29, 5; elle ne connaît pas d'obstacles, II, 16, 3 ; V, 29, 14 ; 32, 9, cf. VIII, 24, 9, et le ciel et la terre lui obéissent, VIII, 82, 12; 88, 6. Enfin la force est un attribut si essentiel d'Indra, qu'un mot dérivé de son nom, *indriya*, a pu désigner, non seulement la force d'Indra, mais, par extension, dès la période védique, la force d'autres divinités, et dans la langue classique la force en général. Ajoutons que la force d'Indra est avant tout une force matérielle, résidant principalement dans les deux bras du dieu, I, 80, 8, et qu'il en trouve l'emploi dans les combats où il est sans cesse engagé.

En effet, si Indra est puissant autant que fort, et s'il est, pour cette raison, souvent désigné dans les hymnes védiques par le mot *Çakra* [1] (de *çak* « pouvoir »), sur lequel les *R*ishis font des jeux étymologiques, I, 10, 6; VIII, 67, 5, analogues à ceux que nous avons relevés dans l'usage du nom de *maghavan*, cette puissance qui lui vaut tant d'adorateurs ne se maintient que par la lutte. Indra, comme nous l'avons annoncé, ne règne pas paisiblement sur le monde à la façon des dieux souverains, et le nom même qui nous a paru résumer le mieux son caractère est celui de dieu guerrier.

Nous avons vu déjà [2] qu'« en naissant » il a des ennemis à combattre, et la tâche de sa première enfance sera celle de toute sa vie divine. Si les *R*ishis disent quelquefois qu'il est « sans ennemi », et cela « dès sa naissance », ou « par nature », I, 102, 8; X, 28, 6; 133, 2, c'est sans doute pour faire entendre qu'aucun ennemi ne peut lui résister, VI, 18, 12, cf. I, 176, 1 ; VII, 21, 6. Une seule fois, au vers X, 54, 2, on ne peut douter que l'expression ne soit prise à la lettre. Mais on ne peut en même temps méconnaître dans ce passage la protestation d'un dévot préoccupé avant tout d'exalter la puissance de son dieu contre l'idée que cette puissance ne s'exerce que par des luttes incessantes [3].

1. Devenu dans le sanskrit classique un véritable synonyme d'Indra.
2. Page 164.
3. Voir III, p. 83.

Cette idée n'en est pas moins le fond même de la légende d'Indra.

Une figure hardie le représente « s'enveloppant dans les combats » comme dans un vêtement, et prenant pour casque le ciel, II, 17, 2. Indra « seul » s'est rendu célèbre dans la guerre, IV, 17, 9. Il est célèbre pour ses victoires, *ibid.*, 10 ; il se couvre de gloire dans les combats, VIII, 32, 14. Il y triomphe, I, 102, 9; III, 37, 7; 49, 3; IV, 20, 1; VIII, 37, 2; 50, 3; 59, 1 et 4; Vâl., 5, 6; il est vainqueur de l'ennemi, I, 51, 7; 61, 13; II, 41, 12; III, 47, 2; X, 180, 1 et 2, de tous les ennemis, VII, 20, 3; VIII, 4, 5; 77, 4; 88, 5; X, 131, 1, dans tous les combats, VIII, 59, 1; 85, 7; 86, 10. Car il est lui-même invincible, III, 49, 2; nul ne peut l'arrêter, I, 5, 4; VIII, 45, 21, et celui-là même qui se croit brave et fort, qui se croit un guerrier, n'est pas de taille à le combattre, VI, 25, 5. Il n'a rien à redouter d'un ennemi, ni de deux, ni de trois, X, 48, 7, cf. 6; il fait de loin trembler son ennemi, X, 42, 6, et triomphe à la fois de cent armées, X, 103, 1.

C'est sur un char qu'Indra combat, VI, 31, 5; X, 29, 8 et *passim*, et il est le meilleur des cochers, VIII, 45, 7, cf. I, 11, 1; 84, 6, aussi bien que le plus vaillant des guerriers. Pour attelage, les *R*ishis lui donnent quelquefois les deux chevaux du vent, VIII, 1, 11; X, 22, 4 et 5. Mais le nom ordinaire de ses chevaux est *hari* « bai ». Il en a plusieurs, III, 43, 3 et 6; 45, 1; IV, 16, 1; VIII, 24, 17, et jusqu'à cent, VIII, 6, 42, ou mille, VI, 47, 18; VIII, 1, 24, cf. VIII, 1, 9, mais plus souvent *deux*[1], chevaux bais, II, 11, 7 et *passim*, qui, d'ailleurs le mènent au sacrifice, I, 84, 3 et *passim*, aussi bien qu'au combat. Ces deux haris ont la queue brillante du paon, VIII, 1, 25, cf. III, 45, 1, et le vers II, 11, 6 en fait deux rayons du soleil. Indra est porté par eux comme un aigle par ses deux ailes, VIII, 34, 9. Mais surtout ils sont forts, et comme eux fort est le char, fortes sont les armes d'Indra, II, 16, 6. Ces armes seront quelquefois l'arc, VIII, 66, 11, et les flèches, X, 103, 2 et 3, et vaudront accidentellement à celui qui les porte le titre d'archer, VIII, 82, 1; 85, 2; mais l'arme par excellence d'Indra est la foudre.

Les poètes appellent quelquefois cette arme la « pierre du

1. Le duel et le pluriel se rencontrent quelquefois dans des vers qui se suivent, III, 43, 3-6, ou dans un même vers, III, 50, 2.

ciel », II, 30, 5, cf. IV, 17, 13, et elle est représentée aux vers IV, 22, 1 et 2 comme une pierre à quatre angles; mais son nom ordinaire est *vajra*. Monté sur le char que traînent les deux haris, X, 44, 2, Indra tient la foudre de la main droite, I, 101, 1; VI, 18, 9, ou même des deux mains, I, 81, 4; II, 11, 6; 17, 6; VIII, 50, 18; 85, 3, et de cette foudre « mugissante », I, 100, 13; II, 11, 10, il frappe l'ennemi, I, 33, 12; III, 30,6; VI, 20,9; X, 74, 5, non seulement son propre ennemi dans lequel nous reconnaîtrons plus loin un démon, mais le mortel hostile à ses suppliants, I, 131, 7.

Quant au butin, prix de ses victoires, III, 42, 6; VIII, 14, 6; X, 48, 1, que le combat ait été grand ou petit, I, 102, 10, il ne le garde pas pour lui, *ibid.* Il combat pour les hommes, I, 55, 5, et les biens dont il s'empare, VIII, 45, 13; X, 120, 4, il les donne, VII, 32, 17, il les apporte à ses fidèles, VIII, 45, 40 et 41. Il leur partage les richesses de celui qu'il a frappé, VII, 32, 7. C'est ainsi qu'il mérite son titre de *maghavan*, *ibid.* et IV, 17, 8.

Les ennemis combattus par Indra peuvent être les ennemis de ceux qui l'invoquent, et sont en effet, dans un grand nombre de passages, expressément donnés comme tels, I, 63, 5; VI, 25, 9; X, 152, 4 et *passim*. Beaucoup de formules, au lieu de lui attribuer directement la victoire, le font seulement intervenir comme assurant la victoire à ses suppliants. « Puissions-nous », lui dit-on souvent, « vaincre par ton secours » ou « grâce à ton alliance », I, 8, 3; 102, 4; 132, 1; 178, 5; II, 18, 8; VII, 98, 4; VIII, 52, 11; 81, 31, cf. VII, 31, 6; X, 38, 2; 103, 2; 120, 5; « allions-nous, toi et moi, pour la victoire », VIII, 51, 11; « aide-nous », VI, 41, 5; 46, 3; X, 38, 1, « exauce notre prière », I, 129, 4, « dans les combats », « viens à notre secours dans le combat, comme le berger va au secours de son troupeau », VI, 19, 3. Les amis d'un dieu vainqueur et invincible doivent n'avoir rien à craindre, I, 11, 2; VIII, 4, 7. Aussi Indra est-il invoqué par tous les hommes, même dans la paix, mais surtout dans la guerre, IV, 25, 8. Il est invoqué dans les combats, I, 54, 1; 100, 1; 129, 2; 173, 12; IV, 42, 5; VI, 26, 1; VIII, 79, 1, qu'ils soient grands ou petits, I, 7, 4 et 5; 81, 1; il est invoqué par les braves comme par les timides, I, 101, 6, ou, selon l'expression du vers I, 173, 7, il est « choisi » par les braves; car tout homme se sent faible en comparaison du

dieu fort, V, 33, 1. Mais c'est par le sacrifice qu'on s'assure son alliance, X, 42, 4 et 5. Aussi le lui offre-t-on avant la bataille, X, 27, 2.

Indra prête donc son aide au guerrier pieux, VI, 23, 2, il le prend pour ami dans les combats, IV, 24, 6, et le roi qui l'honore triomphe de son ennemi, V, 37, 4. Le dieu combat et triomphe avec les hommes, I, 178, 3, il leur ouvre l'espace, X, 133, 1, fraye un passage à leur char, I, 178, 3; V, 35, 7; VIII, 45, 9; 69, 4 et 5; X, 171, 1, et les rend vainqueurs, VIII, 69, 6, de l'ennemi, VI, 46, 6, dans les combats, VI, 46, 8. Et son secours n'est pas seulement utile aux combattants, il leur est indispensable. On l'invoque, VIII, 16, 5, on le « choisit » seul, VIII, 6, 44, parce que les vainqueurs sont toujours ceux qui l'ont avec eux, VIII, 16, 5; 45, 3. Non seulement son ami n'est jamais vaincu, X, 152, 1, mais on ne peut vaincre sans lui, II, 12, 9. Avec un petit nombre de combattants il triomphe d'un ennemi supérieur en nombre, IV, 32, 3, car il en vaut mille à lui seul pour celui qui sait le louer, et s'assurer ainsi son aide, VIII, 4, 6. La même idée est quelquefois présentée sous la forme à la fois énigmatique et paradoxale, chère aux *R*ishis védiques. Indra a « tué la aiguille », VII, 18, 17. Aux vers 4 et 9 de l'hymne X, 28, c'est Indra lui-même qui propose les énigmes à son adorateur : « Le renard a fait la chasse au lion ; le chacal s'est jeté sur le sanglier ; le lièvre a avalé la lame dirigée contre lui ; le veau a mangé le taureau. » A côté de l'énigme, on trouve d'ailleurs dans les mêmes passages la solution : Indra accomplit ses exploits, même avec le faible, VII, 18, 17 ; il soumet le fort au faible, X, 28, 9[2].

L'intervention d'Indra assure à ses fidèles, avec la victoire elle-même, le fruit de la victoire, c'est-à-dire un riche butin. En implorant son aide, on l'appelle, non seulement le « vainqueur des ennemis », mais le « conquérant des richesses »,

1. *Sraktih*, proprement « coin de la bouche », ou plus généralement « gueule ». Cf. *srakva* et *srkvan*. Ici d'ailleurs il peut être fait allusion au démon, cf. *srika* au vers I, 32, 12 rapproché de IV, 18, 9 d'une part, et de I, 32, 6 de l'autre.

2. Remarquons cependant que, dans cette seconde formule, l'une des expressions est encore figurée : le faible est « celui qui tette ». De plus, certaines de nos énigmes pourraient s'appliquer à Indra lui-même et représenter les exploits du dieu « naissant ». C'est lui-même, d'après le vers X, 28, 9, qui a de loin fendu la montagne avec une motte de terre. Ce dernier exploit rentre en tout cas dans un ordre de mythes qui sera étudié plus loin.

III, 30, 22 ; c'est par lui qu'on espère devenir maître de ces richesses, X, 42, 10 ; 102, 1, cf. VI, 44, 9 ; on le prie de les « apporter », II, 30, 10, ou du moins de les rendre aisées à conquérir, VII, 32, 25. Le cheval de guerre ne conquiert le butin qu'avec le secours d'Indra, VI, 33, 2, cf. VI, 45, 14 et 15, mais ce secours est tout-puissant ; car Indra enlève à l'ennemi ses richesses « même avec un mauvais cheval », VI, 45, 2 ; VIII, 51, 3.

Les combats dont il s'agit dans les textes qui viennent d'être cités, et dans une multitude d'autres passages, peuvent être des combats réels, terrestres, livrés par des hommes à d'autres hommes, et où l'intervention d'Indra ne se révèle que par la victoire de ses adorateurs. La chose est tout à fait certaine pour les formules qui donnent expressément aux ennemis d'Indra le nom d' « hommes », VI, 18, 2, ou de « mortels », V, 35, 5 ; VII, 25, 2, ou qui le montrent invoqué à la fois par les deux partis [1], I, 102, 5 et 6; II, 12, 8, cf. IV, 32, 1 et 3 ; VII, 25, 1; X, 42, 4, cf. VII, 82, 9, et pour les autres, les vraisemblances sont, à défaut d'indication contraire, en faveur de la même interprétation.

Il ne faudrait cependant pas croire que la participation du suppliant au succès dont il rapporte le principal honneur à son dieu implique nécessairement la réalité, le caractère terrestre et purement humain de la lutte. On verra en effet, dans le chapitre II, que le prêtre se vante d'intervenir par le sacrifice dans les combats célestes d'Indra, et que, dans la croyance des fidèles, l'alliance de l'homme n'est guère moins utile au dieu que celle du dieu l'est à l'homme.

A la vérité, c'est surtout dans le passé que les *R*ishis placent ces luttes que le sacrificateur soutient contre quelque être démoniaque, en compagnie du dieu, et ils donnent alors le plus souvent un caractère mythique au sacrificateur comme à l'ennemi qu'il combat. On pourrait même songer à fonder la distinction des combats mythiques et des combats réels sur celle qui est souvent faite dans les hymnes des exploits anciens d'Indra et de ses exploits nouveaux, I, 61, 13 ; II, 11, 6 ; V, 29, 13 ; 31, 6 ; VI, 17, 13 ; VII, 26, 3 ; 98, 5 ; VIII, 45, 25 ; 52, 6, cf. VI, 18, 15 ; 19, 4 ; 34, 1 ; VII, 22, 9 ; 29, 4 ; X, 112, 8. A l'appui de cette interprétation, on pourrait citer le vers I, 132, 4 (cf. II, 17, 1 ; V, 29, 12 et 13) où les suppliants demandent à Indra de combattre et de

1. Cf. aussi plus bas, section IV, l'opposition des ennemis Dâsas et *A*ryas.

vaincre pour eux, comme il a fait autrefois pour les A*n*giras, quand il leur a « ouvert l'étable ». Nous reconnaîtrons en effet plus tard dans la victoire qu'Indra remporte en compagnie des A*n*giras, et à leur profit, un exploit essentiellement mythique, et nous avons eu déjà l'occasion [1] de constater le caractère mythique des A*n*giras eux-mêmes.

Mais il faudrait se garder de trop insister sur ce point, non seulement parce que les victoires anciennes attribuées à Indra peuvent être quelquefois des victoires *historiques*, dans le sens ordinaire du mot, mais aussi parce que les combats nouveaux auxquels on l'excite peuvent être les combats célestes qui se renouvellent sans cesse comme les phénomènes naturels qu'ils représentent.

Une dernière remarque à faire avant d'étudier par le détail la conception d'Indra comme dieu libéral et comme dieu guerrier, c'est qu'il est aussi quelquefois comparé à un joueur [2], II, 12, 4 ; VIII, 45, 38 ; X, 42, 9 ; 43, 5, cf. X, 27, 17, et que ceux qui implorent son aide contre leurs adversaires s'appliquent aussi la même comparaison, IV, 20, 3. Les combats qu'il livre ou dans lesquels il intervient sont alors considérés comme une partie qui, d'ailleurs, tourne toujours à l'avantage du dieu ou de ses adorateurs, II, 12, 4 et 5 ; X, 42, 9 ; 43, 5.

SECTION III

LES CONQUÊTES D'INDRA

§ Ier. — GÉNÉRALITÉS. — LA CONQUÊTE DES VACHES.

Nous avons maintenant à passer en revue les différents biens qu'Indra conquiert comme dieu guerrier ou qu'il gagne à la façon d'un joueur, et généralement tous les dons qu'il fait aux hommes.

Les dons d'Indra sont souvent désignés par des termes tels que *rai* ou *rayi*, *vâma*, *dhana*, *vâja*, etc., qui n'ont que le sens général de « richesse » ou de « butin ». L'hymne X, 47 est comme une litanie des épithètes de la richesse de-

1. I, p. 47 et suiv.

2. La seule divinité védique, avec Indra, qui soit comparée à un joueur, est l'Aurore, I, 92, 10, cf. 124, 7 (voir III, p. 124, note 1).

mandée à Indra. On dit de ce dieu qu'il « épanche la source » de la richesse, VI, 36, 4, que les chemins de la richesse convergent pour se réunir en lui, comme les rivières dans une mer, VI, 19, 5, et il est appelé lui-même un « océan de richesse », I, 51, 1. Ses suppliants souhaitent que le « chemin de sa richesse aboutisse à eux » VII, 18, 3. Il distribue toutes les richesses de la terre, VII, 27, 3. Mais ce n'est pas seulement des biens terrestres qu'il est maître, VI, 45, 20; il dispose des deux richesses, VI, 19, 10, c'est-à-dire des richesses de la terre et du ciel, II, 14, 11, ou encore de la richesse inférieure, de la moyenne et de la supérieure, VII, 32, 16, cf, VI, 25, 1, c'est-à-dire des trésors des trois mondes, cf. I, 6, 10; III, 51, 5[1]. On devine que les trésors de l'atmosphère et du ciel seront la pluie et la lumière. Les richesses des cinq races que le vers I, 176, 3 place dans les mains d'Indra, cf. V, 35, 2; VI, 46, 7, comprennent aussi, au moins primitivement[2], avec les quatre mers de richesses, X, 47, 2, ou richesses des quatre points cardinaux, les trésors célestes.

Nous avons déjà cité quelques-uns des textes innombrables où l'origine des richesses distribuées par Indra est expressément rapportée aux conquêtes qu'il fait sur ses ennemis ou sur les ennemis de ses adorateurs. Ajoutons qu'au lieu de demander au dieu la conquête d'un riche butin, on se contente parfois de lui demander la force, VI, 19, 6; X, 148, 4, qui le fait conquérir, la force qui donne l'avantage sur l'ennemi, VI, 19, 8, et qu'il ne refuse pas, en effet, à celui qui l'honore, IV, 24, 7; VII, 32, 6. On lui demande sa propre force, qui peut être acquise, en effet, par le sacrifice, *indriyam yajanta*, IV, 24, 5, cf. *indrayante*, *ibid.*, 4. Les richesses mêmes qu'il dispense doivent devenir l'instrument de conquêtes nouvelles, I, 8, 1 et 2; VI, 20, 1; X, 47, 4, cf. 2. Enfin, avec la force pour soi-même, cf. III, 53, 18, on demande encore à Indra « un héros victorieux dans les combats », VIII, 87, 10. Ce texte, entre beaucoup d'autres, nous montre comment le don d'enfants mâles, VIII, 4, 7; 6, 23, ou, selon une expression familière aux Rishis, de la richesse en héros, II, 11, 13 et *passim*, se rattache à la conception d'Indra comme dieu guerrier[3]. Quant à la gloire, I, 10, 7,

1. Voir aussi plus haut, p. 133.
2. Voir plus haut, p. 127 et 139.
3. Il n'est pas question seulement, dans les hymnes à Indra, du « don »,

et *passim*, cf. VI, 31, 5, qu'on lui demande aussi, c'est moins un avantage particulier que la conséquence d'autres avantages purement matériels. Ce qui rend glorieux, c'est le butin, VIII, 85, 20, cf. I, 9, 7, et plus généralement la richesse, y compris la richesse en « héros », et sans en excepter la richesse en « vaches » et en « chevaux ». De là les expressions *vîravat yaçah*, IV, 32, 12, et *gomat çravah*, I, 9, 7, et la prière du vers I, 29, 1 : « Rends-nous illustres » c'est-à-dire « riches » en « vaches » et en « chevaux », cf. X, 131, 3.

Les « vaches » et les « chevaux » dont il vient d'être question pour la première fois sont les biens qu'on demande le plus souvent à Indra, ainsi d'ailleurs qu'aux autres dieux. Indra est le maître, I, 101, 4; VIII, 21, 3; X, 47, 1, ou, selon l'expression du vers VIII, 36, 5, le « père » des vaches et des chevaux ; en un mot, il en dispose à son gré, II, 12, 7 ; VII, 18, 1. Il est donc invoqué par ceux qui désirent des vaches, I, 33, 1 ; VIII, 82, 17 ; X, 147, 2, des vaches et des chevaux, IV, 17, 16; VII, 32, 23; VIII, 50, 7; 67, 9; X, 131, 3; 160, 5 : on lui demande la richesse en chevaux, X, 113, 10, des vaches, III, 50, 3 ; IV, 22, 10 ; 32, 6 et 7 ; VII, 23, 6 ; VIII, 45, 19 ; 84, 4 ; X, 42, 7 et 10 ; Vâl. 1, 9, une étable de vaches, VII, 27, 1 ; VIII, 46, 9 ; 52, 5 ; 59, 6 ; Vâl. 3, 5, des centaines, des milliers de vaches, IV, 32, 18 ; VIII, 67, 1, des vaches et des chevaux, I, 53, 5; VI, 35, 4 ; VII, 18, 2 ; 27, 5 ; VIII, 6, 9 ; 12, 33 ; 13, 22 ; 32, 9 ; 34, 14 ; 45, 10 et 11 ; 67, 2 ; 86, 2 ; Vâl. 4, 5 ; « satisfais », lui dit-on, « notre désir avec des vaches et des chevaux », I, 16, 9 ; III,

mais encore de la « conquête » des enfants, *toka-sâti*, *tokasya saniti*, I, 8, 6, *tokasya tanayasya sâti* (cf. *jeshe*, I, 100, 11 ; VI, 44, 18), dans les combats I, 100, 11 ; II, 30, 5 ; IV, 24, 3 ; VI, 18, 6 ; 19, 7 ; 44, 18 ; VII, 82, 9. Or Indra donne aussi des femmes, IV, 17, 16 ; V, 31, 2, et les femmes peuvent faire partie du butin enlevé à l'ennemi. On pourrait être tenté d'expliquer dans cet ordre d'idées la « conquête » des enfants, si on ne rencontrait aussi quelquefois dans les hymnes védiques l'expression beaucoup plus bizarre encore « conquête de soi-même », IX, 66, 18, cf. VI, 46, 4 et VII, 30, 2. Celle-ci ne peut s'expliquer que par l'idée, exprimée justement dans l'un des passages où se rencontre la formule « conquête des enfants », que les guerriers, en s'exposant aux périls du combat, font abandon d'eux-mêmes, en prenant d'ailleurs Indra pour protecteur, IV, 24, 3. C'est grâce à lui qu'ils se reconquièrent eux-mêmes, et qu'ils reconquièrent leurs enfants. Nos formules semblent donc équivalentes à celles où les suppliants implorent le secours du dieu dans les combats, pour eux-mêmes et pour leurs enfants, VI, 46, 11-12, cf. VIII, 57, 12-13. Le mot *nrishâti*, VII, 27, 1, peut être expliqué de même. Il se pourrait pourtant que les expressions de ce genre eussent une origine mythique. Voir I, p. 32 et suiv.

30, 20; VI, 45, 21. Et en effet, Indra donne des vaches, I, 11, 3; II, 30, 7; VI, 23, 4; 45, 23; VIII, 45, 28, des troupeaux de vaches, I, 81, 7, des vaches et des chevaux, II, 15, 4; VIII, 50, 6, par centaines, VIII, 21, 10; son favori, son ami obtient une étable pleine de vaches, VII, 32, 10; il devient riche en vaches et en chevaux, VIII, 4, 9.

Mais tous les dons d'Indra sont le prix des victoires qu'il remporte ou qu'il fait remporter à ses adorateurs. On dira donc de lui qu'il trouve, VIII, 2, 24, qu'il conquiert dans le combat, IV, 17, 10 et 11, les vaches et les chevaux, qu'il s'empare de l'étable des vaches, VI, 45, 24. Les épithètes *gaveshana* « qui désire les vaches » et *govid* « qui trouve les vaches » sont appliquées tour à tour au dieu lui-même, I, 132, 3; VII, 20, 5; VIII, 17, 15; X, 103, 5 et 6; Vâl. 5, 1, et à son char, VII, 23, 3, et au char de ses fidèles, I, 82, 4. Ses combats sont désignés par le mot *gavishti*, VIII, 24, 5 et *passim*, dont le sens propre est « désir de vaches » C'est pour ses suppliants qu'il « désire » ainsi des vaches, VII, 31, 3. Ils le prient de conquérir « vaches sur vaches », VI, 35, 2, et de les rendre eux-mêmes « conquérants de vaches », III, 31, 20; VI, 33, 5. Ils espèrent, avec un tel allié, vaincre les possesseurs de vaches, conquérir les vaches, VIII, 21, 11 et 12, cf. VI, 26, 2; 46, 10; VIII, 21, 8, avec leurs chevaux, cf. VIII, 81, 11, et conquérir aussi d'autres chevaux, cf. VI, 33, 1; ils lui demandent de leur donner la vache et le cheval propre à traîner le char, comme le butin qui appartient au vainqueur, VI, 46, 2. Leur char, sous la sauvegarde d'Indra, va hardiment à la conquête des chevaux et des vaches, IV, 31, 14. En effet, Indra donne à qui lui plaît les vaches de l'ennemi, I, 33, 3, cf. 121, 15; V, 34, 5; VIII, 21, 16, de même qu'il sauve celles de l'homme pieux, X, 160, 3; il fait conquérir des vaches à celui qu'il protège, V, 34, 8, des vaches et des chevaux, I, 83, 1. Il fait avancer le char qui va à la conquête des vaches, VIII, 2, 35.

Les mêmes formules, d'ailleurs, comprennent dans l'énumération des biens demandés à Indra, en même temps que des chevaux et des vaches, des femmes, IV, 17, 16, et des enfants mâles, I, 53, 5; VII, 23, 6; VIII, 6, 23; X, 47, 5 et *passim*. Ce rapprochement[1], assez choquant à nos yeux, peut s'expliquer autrement que par la brutalité inconsciente d'une

1. Il se retrouve aussi dans des formules adressées à d'autres divinités, à Soma, IX, 9, 9; 59, 1; 91, 6, à Bhaga, VIII, 41, 3, etc.

civilisation primitive. Les vaches et les chevaux, en effet, ne sont pas seulement, avec les troupeaux en général, III, 54, 15, avec les chars, II, 15, 4 ; VII, 27, 5 ; VIII, 4, 9, cf. VI, 46, 2, et avant le blé[1], VIII, 67, 9 ; X, 42, 7, et l'or, IV, 17, 11 ; VII, 31, 3 ; VIII, 32, 9 ; 67, 9, cf. II, 15, 10, qu'on demande aussi, mais bien moins souvent à Indra, la forme principale de la richesse pour un peuple pasteur et guerrier. Le nom de cheval et celui de vache servent encore, dans la langue des *R*ishis, à désigner les éléments des phénomènes naturels, c'est-à-dire ces trésors de l'atmosphère et du ciel que nous avons vus déjà opposés dans certaines formules aux trésors de la terre. Ils avaient donc, celui de la vache surtout, une dignité dont nous nous faisons difficilement l'idée. Cette dignité devait rejaillir sur les êtres qui avaient, en ce bas monde, l'honneur de les porter, et on sait, en effet, de quels égards la race bovine a été et est encore l'objet dans l'Inde. Du reste, le souvenir de la représentation des aurores et des eaux du ciel sous forme de vaches ne doit pas seulement nous servir à excuser les *R*ishis d'un rapprochement incivil. Il suggère, pour un certain nombre au moins des formules qui célèbrent Indra comme « donneur » et comme « conquérant de vaches », la possibilité d'une interprétation mythologique.

Il faut cependant reconnaître, avant de chercher dans les vaches conquises et données par Indra une représentation des aurores et des eaux célestes, que le terme de « vaches », indépendamment de son sens propre et de son sens mythique, peut avoir encore un sens purement symbolique. Au singulier, il peut n'être qu'un symbole de la libéralité du dieu, I, 55, 4 ; II, 32, 3 ; VI, 35, 4 ; VIII, 1, 10 ; 45, 12 ; X, 133, 7. Il en est ainsi en tout cas au vers VIII, 14, 3, dont l'auteur, par une de ces figures incohérentes qui sont si fréquentes dans la poésie védique, nous montre la vache d'Indra[2] donnant elle même « la vache et le cheval ». Ailleurs, VIII, 82, 3, c'est Indra lui-même qui est comparé à une vache, cf. VI, 28, 5 ; VIII, 82, 3 ; Vâl. IV, 4, et à une vache qui donne pour lait « des chevaux, des vaches et du blé ». Le terme de « vache » peut aussi, tant au singulier qu'au pluriel, désigner par mé-

1. Ou l'orge, *yava*.
2. Cf. la vache d'Indra et Varu*n*a, IV, 42, 10, d'Agni, X, 69, 8, de Vâyu, I, 2, 3, et la *dakshinâ* d'Indra (Voir plus haut, p. 169), qui donne son lait aux hommes, II, 18, 8.

taphore les dons quelconques d'Indra, cf. VI, 24, 1, et c'est ce sens qui paraît impliqué par une formule comme celle du vers III, 30, 19 : « Notre désir s'ouvre comme une *étable* ; remplis-le de richesses, ô toi qui es le maître des richesses. »

Mais le sens symbolique ou figuré ne doit pas plus que le sens propre nous faire oublier le sens mythique. On ne peut songer à prendre au propre les passages où Indra est représenté « renversant la montagne où étaient renfermées les vaches », VI, 17, 5, ou « fendant la montagne[1] pour en faire sortir les vaches », VIII, 45, 30, « faisant trouver la vache en dissolvant la montagne », X, 112, 8, « faisant sortir les vaches de la pierre », VI, 43, 3, cf. V, 30, 4. La « montagne » d'où sortent les vaches, et à laquelle Indra lui-même est comparé en qualité de dieu libéral et particulièrement de donneur de vaches, VIII, 77, 2, ne peut non plus passer pour un symbole, et le rapport de l'idée de montagne avec l'idée de vaches ne s'explique que par deux conceptions mythologiques, celle qui assimile les aurores et les eaux célestes à des vaches, et celle qui assimile le ciel et le nuage à une montagne.

Dans les formules mêmes où le séjour des vaches est appelé une étable, *gotra, vraja, ùrva*, à supposer qu'il s'agisse d'étables réelles, ce qu'il serait le plus souvent aussi arbitraire d'affirmer que de nier, le « bris », III, 30, 21 ; 32, 16 ; VI, 17, 1 ; VIII, 32, 5, cf. VIII, 34, 14, ou même simplement l'« ouverture » de l'étable, I, 10, 7 ; IV, 20, 8 ; 31, 13 ; VIII, 55, 3, cf. II, 17, 1 ; VI, 45, 24 ; VIII, 45, 28 ; 55, 3 ; X, 38, 2, l'ouverture des portes, X, 120, 8, cf. 1, 53, 2, est un détail sur lequel les *R*ishis n'insisteraient pas tant[2], s'il ne rappelait l'étable céleste, appelée aussi une montagne, qu'Indra, le dieu qui pénètre par la violence dans les étables, X, 103, 7, le fendeur d'étables, *gotrabhid*, VI, 17, 2 ; X,

1. Au vers I, 61, 12, c'est la vache elle-même qu'Indra doit meurtrir pour en faire sortir les eaux. Ailleurs, la montagne mythique renferme des chevaux en même temps que des vaches, X, 108, 7.

2. Il n'est pas inutile de remarquer que dans la plupart de ces passages l'idée d' « ouvrir » est exprimée par les préfixes *vi* ou *apa* joints à la racine *vri* qui a donné le nom du démon *Vritra*, celui qui retient les vaches célestes. Voir plus bas, section IV. Cf. en général les formules où Indra est représenté « brisant », V, 39, 3 ; VI, 22, 6 ; 45, 9 ; VIII, 45, 13, « ouvrant », VII, 27, 2, tout ce qui semblait solide, rendant le chantre lui-même « fendeur » I, 102, 9 (cf. plus bas les Vasish*th*as « fendeurs », *tritsava*h), et les divers emplois de la racine *vri*, I, 5, 4 ; 102, 4 ; IV, 17, 9 ; VIII, 45, 21 et 29, et *passim*, surtout dans les formules où il est question des vaches, VII, 32, 16.

103, 6, cf. 7, brise avec sa foudre, cf. *ibid.* C'est aussi apparemment au rôle qu'elle joue dans les combats célestes que cette foudre doit l'épithète de *gavyu* « avide de vaches », VI, 41, 2.

Insistons à ce propos sur une observation que nous aurons à renouveler bien des fois. Les combats célébrés dans les hymnes à Indra, que le théâtre en soit le ciel ou la terre, sont généralement décrits dans des formules dont l'origine au moins est mythique. L'application de ces formules à des combats terrestres est certaine dans tel passage, vraisemblable ou seulement possible dans beaucoup d'autres. Mais quelle qu'en soit l'application, elles gardent la même valeur pour l'analyse mythologique comme décrivant toujours, sinon directement, au moins indirectement, des combats célestes. Nous pourrions donc presque négliger la distinction, ordinairement très délicate, souvent même impossible, des combats réels et des combats mythiques, si le fait même de l'application des formules mythiques à des combats réels n'était très intéressant en soi. C'est une nouvelle forme de cette assimilation des choses terrestres aux choses célestes que nous avons constatée à chaque pas de notre étude sur les éléments du sacrifice. Les armes en particulier, et plus généralement les engins de guerre, sont, comme les éléments du culte, assimilés aux éléments des phénomènes célestes, et semblent considérés comme remplissant dans les combats réels le rôle que les éléments remplissent dans les combats mythiques. J'ai déjà cité dans un autre travail[1] quelques textes curieux où cette conception se révèle. Le char de bataille est représenté aux vers 26 et 27 de l'hymne VI, 47 à Indra comme « uni aux vaches », comme « enveloppé de vaches », cf. VIII, 48, 5, et cette expression bizarre ne s'explique que par l'assimilation du char à la foudre d'Indra, nettement formulée d'ailleurs aux vers 27 et 28. La foudre d'Indra, c'est-à-dire l'éclair, est en effet enveloppée des vaches, c'est-à-dire des eaux de la nuée, représentées sans doute par des courroies[2], par des lanières de peau de vache, dans l'éclair terrestre qui est le char de bataille[3]. Au vers 14

1. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 134-136. Tirage à part, p. 39-41.

2. Probablement les courroies de l'attelage.

3. Dans le même hymne VI, 47, aux vers 29-31, le tambour qui fait retentir le ciel et la terre, qui « tonne », et, en compagnie d'Indra et des dieux, chasse les ennemis, rappelle également la foudre, et c'est probablement en

d'un autre hymne à Indra, VI, 46, c'est la corde de l'arc qui est représentée comme une vache (cf. Atharva-Veda, I, 2, 3), sur laquelle les bras retiennent des oiseaux qui s'élancent de là sur la chair, c'est-à-dire les flèches, cf. X, 27, 22. Le tout fournit une comparaison pour la course rapide des chevaux. Ici encore l'incohérence des images trouve son explication dans une allusion à la nuée d'où partent les éclairs. Enfin au vers VI, 75, 11, la flèche elle-même est ainsi décrite : « Elle se revêt de l'oiseau ; sa dent est une antilope ; unie aux vaches, elle vole quand elle est lancée. » Or cette flèche est au vers 15 du même hymne évidemment assimilée à l'éclair sous le nom de *parjanyaretas* « produite par la semence de Parjanya (le nuage) », accompagné de l'épithète « divine ». L'oiseau représente les plumes de la flèche, et l'antilope est peut-être là pour une corne d'antilope dont aurait été faite la pointe (cf. vers 15) : mais l'oiseau et même l'antilope[1] pouvaient en même temps rappeler l'éclair. En tout cas les « vaches » auxquelles la flèche s'unit ne désignent les cordes d'arc que par allusion aux nuées[2] d'où part la flèche de l'éclair. Au vers 1 du même hymne VI, 75, le guerrier couvert d'une cuirasse est lui-même comparé au nuage.

Les allusions aux combats célestes n'ont pas toujours ce tour bizarre. Elles sont alors moins frappantes, mais ne doi-

ce sens qu'il est appelé *indrasya mushtih* « le poing d'Indra », pour « ce qu'Indra tient dans son poing fermé ».

1. Cf. les montures des Maruts.

2. Un peu plus loin, au vers 13 du même hymne VI, 75, le *sânu* des chevaux, frappé par le fouet, rappelle le *sânu*, c'est-à-dire le sommet ruisselant de la montagne céleste (*passim*), celui qu'Indra frappe pour en faire jaillir les eaux, I, 80, 5 (voir plus bas, § II). Quand le *sânu* des chevaux est frappé, ce sont les chevaux eux-mêmes qui s'élancent comme des rivières, cf. VI, 46, 13 et 14. On ne peut, je crois, expliquer que par cette allusion bizarre, mais bien conforme à l'esprit de la mythologie védique, l'emploi du mot *sânu* pour désigner la croupe des chevaux. Ce mot, qui n'a gardé dans la langue classique que le sens de « sommet » ou « plateau de montagne », n'en a pas d'autre non plus, quoi qu'en pense M. Grassmann (*s. v.*), dans le Rig-Veda, et il y désigne ordinairement, comme son congénère *snu* (*ibid.*, *s. v.*), soit directement, soit par voie d'allusion, les montagnes célestes d'où coule la pluie. Les *snu* des eaux sont, non pas « la surface » des eaux, mais la montagne d'où elles coulent. Le *sânu* du démon n'est pas son « dos », mais la montagne où il retient les eaux prisonnières. Le *sânu* d'Agni est le sommet où il brille. Enfin, le *sânu* « de brebis », c'est-à-dire le tamis par où coule le Soma terrestre, rappelle évidemment la montagne d'où a été apporté le Soma céleste, IV, 27, 4, cf. IX, 16, 7. — Si dans notre vers VI, 75, 13, le terme propre *jaghana* figure parallèlement au terme figuré *sânu*, c'est parce qu'il fournit au poète l'occasion d'un jeu nouveau, qui n'est plus d'ailleurs qu'un simple jeu de mots, *jaghanân upa jighnate*.

vent pas être pour cela négligées. La foudre étant l'arme par excellence d'Indra, on ne peut s'étonner qu'elle figure dans la description des combats réels auxquels il est supposé prendre part, comme dans celle de ses combats mythiques, ni d'entendre les hommes demander à Indra sa foudre, pour s'en servir contre leurs ennemis, I, 8, 3. Il n'en est pas moins intéressant de voir la foudre d'Indra éclater pour conquérir des vaches à ses suppliants, II, 30, 5. Si ces vaches sont des vaches réelles, leur conquête rappelle en tout cas celle des vaches de la nuée. Au vers I, 132, 4, la comparaison des combats réels avec les combats mythiques est formellement exprimée. Les suppliants d'Indra lui demandent de vaincre pour eux, comme il a vaincu autrefois pour les A*n*giras quand il a « ouvert » une « étable » où, comme nous le verrons plus loin, étaient renfermées, soit les eaux du ciel, soit les aurores. On dit encore qu'Indra amène à ses suppliants des chevaux et des vaches, comme il amène les nuages en tonnant, VI, 44, 12.

Les vaches qui mugissent à la naissance d'Indra, VIII, 59, 4, sont certainement des vaches mythiques, comme celles qu'il conquiert sur Ahi, V, 29, 3, cf. IV, 19, 2, sur Vala, I, 11, 5; II, 14, 3, et généralement sur les différents démons que nous passerons en revue plus loin. Les vaches qui donnent le lait céleste sont elles-mêmes assimilées au lait, quand elles sont représentées, par une de ces figures monstrueuses auxquelles se complaisent les *R*ishis védiques, sortant, par l'opération d'Indra, de la « mamelle » du « mâle » androgyne [1], IV, 22, 6. Ailleurs, elles semblent confondues avec les fruits de l'arbre qu'Indra secoue pour en faire tomber les trésors du ciel, III, 45, 4 : on demande en effet au Dieu de « faire tomber les vaches d'une secousse », I, 10, 8. Le « taureau » Indra prend la foudre pour « alliée » quand, avec la lumière, il « trait » les vaches hors des ténèbres, I, 33, 10, cf, III, 31, 21, c'est-à-dire les en fait sortir, comme d'une enveloppe où elles étaient retenues, V, 31, 3. Elles ne diffèrent pas des jeunes filles cachées dont le dieu découvre également la retraite, II, 15, 7, et qui représentent, soit les eaux, soit les aurores.

On voit, dans l'énumération des dons ou des conquêtes d'Indra, les vaches figurer avec le soleil, I, 7, 3; III, 34, 9; V, 33, 4; VI, 17, 3; 32, 2; X, 111, 3; 138, 2, et l'aurore,

1. Voir plus haut, p. 99.

I, 62, 5 ; VI, 17, 5, ou avec les eaux, I, 32, 12 ; 103, 5 ; 174, 4 ; II, 21, 1 ; VI, 39, 5 ; 47, 14 ; VII, 21, 3 ; X, 89, 7, ou à la fois avec les eaux, le soleil, II, 19, 3, et l'aurore, II, 12, 7 ; et le terme de « vaches » peut sembler, dans de pareilles formules, faire double emploi avec le nom des aurores ou avec celui des eaux. Les aurores et les eaux sont nommées encore dans un grand nombre d'autres formules qui vont nous fournir un témoignage direct des exploits solaires et des exploits météorologiques d'Indra. Nous nous occuperons d'abord des derniers.

§ II. — LA CONQUÊTE DES EAUX.

Indra répand les eaux, I, 55, 6 ; 174, 9 ; III, 30, 9 ; 31, 16 ; 32, 5 ; VI, 20, 12 ; 32, 5 ; X, 111, 8, ou selon une expression qui, dans le langage des hymnes, n'est pas moins générale que la première, il fait couler les rivières, I, 130, 5 ; III, 36, 6, les « sept » rivières, I, 32, 12 ; X, 49, 9 ; il fait gonfler les « quatre » rivières, I, 62, 6, il fait gonfler les eaux comme des vaches précédemment stériles, VII, 23, 4. Les rivières épanchées par Indra peuvent être sans doute des rivières terrestres, comme celles qu'il fait mugir en même temps que les forêts, I, 54, 1. Elles pourraient même n'être qu'un symbole des faveurs du dieu, cf. IV, 16, 21, comparé à une montagne, Vâl. 2, 2, ruisselante, cf. Vâl. 1, 2. Mais ce sont le plus souvent des rivières célestes [1], comme celles où nous l'avons vu plus haut naître et grandir, comme les eaux primordiales qu'il a fait couler, X, 111, 8, cf. II, 17, 5, et dont l'épanchement a été sa première œuvre, II, 22, 4, accomplie « dans le ciel » (*ibid.*). Elles représentent alors la pluie, les eaux du nuage, dont une partie, d'ailleurs, vient couler dans le lit des rivières terrestres, mais qu'Indra destine surtout à étancher la soif du sol desséché, IV, 19, 7, cf. 17, 2, et à faire croître les plantes de toute sorte, II, 13, 7.

Cependant, et le fait est intéressant à noter, les noms qui désignent proprement la pluie, *vrishti, varsha*, ne se rencontrent presque jamais [2], non plus que le verbe de même racine,

1. Sur les sept et les quatre rivières, en particulier, voir plus haut, p. 134 et 138.

2. Au vers X, 23, 4, la pluie « du troupeau », c'est-à-dire l'eau des nuages assimilé à des vaches, dont la barbe d'Indra est humectée, peut être celle

vrish, dans les formules relatives aux œuvres météorologiques d'Indra, tandis que l'usage en est, au contraire, très fréquent dans celles qui rapportent le don de la pluie à d'autres dieux, à Agni, II, 6, 5; VI, 13, 1; X, 98, 10; à Soma, IX, 8, 8; 39, 2; 49, 1 et 3; 65, 3 et 24; 74, 3; 96, 3 et 14; 97, 17; 106, 9; 108, 10, cf. 69, 9; à B*r*ihaspati, X, 98, 3; 5; 7 et 8; à Sarasvant, I, 164, 52; à Parjanya, V, 83, 3 et 10; VII, 101, 5; à Vâta (le vent), VII, 40, 6; aux Maruts, I, 38, 8; II, 34, 2; III, 26, 5; V, 53; 2; 5; 6; 10 et 14; 55, 5; 57, 4; 58, 3 et 7; 59, 5; 83, 6; VII, 56, 13; VIII, 7, 16; à Varu*n*a, V, 85, 3; à Mitra et Varu*n*a, I, 152, 7; II, 27, 15; V, 62, 3; 63, 1; 2; 3; 4 et 6; 68, 5; VII, 64, 2; VIII, 25, 6. Non seulement on ne dit pas d'Indra, comme de Parjanya, personnification du nuage, V, 83, 10, qu'il « pleut la pluie »; mais on ne dit pas non plus de lui, comme on le dit des Maruts, V, 55, 5, qu'il « fait pleuvoir » la pluie, ou comme on le dit de Mitra et Varu*n*a, V, 63, 3 et 6, qu'il fait pleuvoir le ciel. Il semble que les *R*ishis n'emploient les diverses formations de la racine *vrish* pour désigner le phénomène de la pluie, que lorsque l'action divine à laquelle il est rapporté s'exerce sans obstacle et sans conflit. Or, tel n'est pas le cas dans le mythe d'Indra.

Pour répandre les eaux, Indra use de la force, VIII, 3, 10. C'est en combattant qu'il répand les torrents et les vaches, I, 174, 4, c'est-à-dire encore les eaux. Il trouve, I, 103, 5, il conquiert, V, 31, 6, il « vole », I, 131, 4, les eaux. Ici encore, il est vrai, il sera quelquefois permis de penser aux rivières terrestres. Les eaux conquises pourraient être les fleuves dont les rives, par le secours d'Indra, sont tombées au pouvoir de ses suppliants [1]. Le mot *arnasâti* « conquête des

qu'il fait couler lui-même. Mais au vers VIII, 12, 6, la pluie du ciel ne semble figurer que comme terme de comparaison avec l'écoulement du Soma, de ce breuvage qui fait sur Indra l'effet de la pluie sur un champ d'orge, X, 43, 7, c'est-à-dire le fait croître. La construction des cinq vers précédents me fait penser que le « dieu » sujet du verbe *mâmahe*, et auquel se rapporte le participe *prathayan*, est, non pas Indra, mais Soma, déjà comparé au vers 5 à une mer qui s'enfle. Le corrélatif de *yah* peut être sous-entendu devant *vavakshitha*, cf. I, 48, 14 et les constructions analogues. Enfin au vers IV, 26, 2, ce n'est pas réellement Indra qui parle, mais bien un *R*ishi qui s'attribue certaines œuvres d'Indra (vers 3) sans pour cela s'identifier purement et simplement avec lui.

1. Cette interprétation paraîtra surtout vraisemblable dans les formules qui mentionnent, avec la conquête des eaux, la conquête, c'est-à-dire le salut (voir plus haut, p. 176, note 3) des enfants, I, 100, 11; VI, 44, 18, cf. VI, 19, 12; 25, 4, ou du suppliant lui-même, VI, 46, 4, et qui semblent bien par

eaux » paraît désigner des combats réels aux vers I, 63, 6; IV, 24, 4; mais il est beaucoup plus certain encore qu'il désigne un combat mythique au vers II, 20, 9, où Indra reçoit la foudre de la main des dieux pour combattre les démons. Ce sont les eaux célestes qu'Indra conquiert en fendant l'étable des vaches, I, 10, 7 et 8, qu'il fait couler en brisant, IV, 19, 4 et 5, en ouvrant la montagne, IV, 21, 8, ou le vase, *caru*, I, 7, 6, qui les renferme, en brisant le réservoir des eaux, VIII, 32, 25. Il porte ainsi « secours à la mer », VIII, 12, 2, il ouvre la voie aux rivières, VI, 30, 3, cf. II, 15, 6, qui étaient « enveloppées », VI, 17, 12; X, 30, 7, cf. IV, 19, 5. Nous retrouverons plus loin le démon qui « enveloppe », qui retient les rivières, sous le nom de V*r*itra, et nous verrons Indra conquérir les eaux de la montagne céleste sur ce démon, I, 32 (en entier); 51, 4; III, 32, 6; X, 89, 7, cf. VIII, 85, 18, appelé aussi Ahi, II, 19, 3; VI, 30, 4; VII, 21, 3, ou sur ses pareils, I, 33, 11; VIII, 6, 16. Il a accompli cet exploit en naissant, V, 30, 5; X, 113, 4, et on l'invite à le renouveler, I, 80, 3, cf. 4. Il y a telle formule où Indra, comme le feu céleste auquel il emprunte ses principaux attributs, reçoit le nom d' « amant des rivières », X, 111, 10. Mais il y est nommé en même temps le « briseur de forteresses », et cette seconde appellation est une allusion au combat qu'il doit livrer pour s'emparer des eaux et les enlever au démon, leur premier époux, I, 32, 11; IV, 17, 3, cf. X, 43, 8 et VIII, 15, 6.

Le titre qui convient à Indra est donc moins celui de « maître » des eaux ou des rivières, X, 180, 1, cf. X, 89, 10, que celui de « conquérant » des eaux, *abjit*, comme des autres trésors célestes ou terrestres, II, 21, 1, ou de « vainqueur dans les eaux » *apsujit*, VIII, 13, 2; 36, 1; IX, 106, 3. C'est aussi tout à fait par exception, et contrairement à son vrai caractère, qu'il est représenté comme un océan recevant les rivières, I, 55, 2. Sa fonction divine est au contraire d'épancher les eaux, et de les épancher, non comme Savit*r*i, en observant une « loi » immuable, mais en « frappant le démon Ahi », II, 30, 1, en combattant celui « qui a la pluie en sa possession », *svavrishti*, I, 52, 5 et 14.

Naturellement, c'est avec sa foudre qu'Indra fend la

conséquent s'appliquer à des combats réels. Nous verrons plus loin que la conquête du soleil, *ibid.*, dans les formules du même genre, peut représenter aussi le salut de la vie.

montagne, I, 57, 6, où les eaux étaient « enveloppées », enfermées, *ibid.*, et qu'il ouvre la voie aux rivières, II, 15, 3. Les foudres d'Indra se dispersent sur les quatre-vingt-dix rivières, I, 80, 8. En un mot, la conquête des rivières par Indra n'est qu'une forme mythique du phénomène naturel de l'orage.

§ III. — LA CONQUÊTE DE LA LUMIÈRE.

L'action d'Indra ne s'exerce pas seulement sur les phénomènes météorologiques : elle s'étend aux phénomènes solaires. Ce dieu, dont nous avons déjà reconnu la nature essentiellement lumineuse[1], « met la lumière dans la lumière » comme « la liqueur dans la liqueur », X, 54, 6, c'est-à-dire, ou bien donne à la lumière son éclat et à la liqueur sa saveur, ou bien donne « lumière sur lumière » et « liqueur sur liqueur », verse à flots la liqueur et la lumière. Dans l'un comme dans l'autre sens, la formule résume les œuvres météorologiques et les œuvres lumineuses d'Indra. Ce dieu donne en effet le soleil, IV, 31, 5, cf. V, 37, 5; VIII, 88, 3; X, 29, 5 ; Vâl. 4, 10, aussi bien que les eaux, I, 104, 6. Il a « en naissant » illuminé le ciel, III, 44, 4. Il est venu dans le ciel en faisant briller la lumière, VIII, 87, 3, et c'est immédiatement après sa naissance, VIII, 6, 28, qu'apparaît la lumière « allumée au delà du ciel », *ibid.*, 30. Il a « choisi » la lumière en la distinguant des ténèbres, III, 39, 7. Quant aux ténèbres elles-mêmes, il les a « enroulées », II, 17, 4, « chassées », I, 56, 4, cf. X, 73, 5, ou « crevées », I, 173, 5. Il les a « ouvertes » avec la lumière, V, 31, 3 ; il les a fait rentrer dans l'ordre[2] avec le soleil, VI, 21, 3. Il a fait briller le soleil, VIII, 3, 6 et 20; 87, 2, cf. VI, 17, 3; il l'a fait monter dans le ciel, I, 7, 3 ; VIII, 78, 7, et l'y a soutenu, VIII, 12, 30; il a fait avancer la roue du soleil, I, 130, 9, cf. VIII, 52, 8 ; il a, avec le soleil, fait briller le couple des « parents », c'est-à-dire les deux mondes, VI, 32, 2.

Qu'il épanche, d'ailleurs, les eaux ou les rayons, Indra reste toujours le dieu guerrier. Cette lumière qu'il donne, il faut qu'il la trouve, III, 34, 4 ; VIII, 15, 5 ; X, 43, 4, dans les

1. Page 160.
2. Litteralement « il les a rendues conformes à la règle, *vayunavat* ».

ténèbres, I, 100, 8; IV, 16, 4, qu'il la conquière, VIII, 15, 12; 65, 4; X, 167, 1 et 2, comme les eaux, II, 21, 1; III, 34, 8; VIII, 78, 4, cf. X, 43, 8, et tous les biens qu'il distribue aux hommes. C'est tout à fait par exception qu'Indra est représenté dirigeant le soleil, III, 30, 12, comme les rivières célestes, I, 101, 3, par des lois immuables. Il usurpe, alors, ainsi qu'on le verra plus tard [1], les fonctions des dieux souverains, de Varu*n*a, par exemple, que précisément l'auteur du vers I, 103, 3 soumet à l'empire d'Indra, en même temps qu'il transporte ses attributs au dieu guerrier. La locution souvent employée « il a engendré le soleil », II, 12, 7; III, 31, 15,; 32, 8; 49, 4, n'implique pas nécessairement une conception différente de celle qui ramène toutes les œuvres d'Indra à des victoires qu'il remporte sur ses ennemis célestes. On la trouve, en effet, même dans des passages qui font mention expresse de ces victoires, I, 32, 4; II, 19, 3; VI, 30, 5. Ailleurs il est dit plus exactement qu'Indra a conquis, I, 100, 6 et 18; III, 34, 9, qu'il a gagné comme un joueur, X, 43, 5, ou même dérobé, I, 175, 4; IV, 30, 4; VI, 31, 3, le soleil, qu'il l'a trouvé dans les ténèbres où il séjournait, III, 39, 5, qu'il a découvert la prison du soleil, X, 139, 4, que le dieu vainqueur a ouvert la voie au soleil, X, 111, 3, ou encore que le soleil a brillé lors de sa victoire sur le démon, VIII, 3, 19-20, cf. V, 33, 4; VIII, 82, 1-2, cf. 4. Nous reviendrons, d'ailleurs, sur cette conquête du soleil dans l'étude que nous consacrerons aux divers ennemis mythiques d'Indra, et particulièrement à Çush*n*a et à Svarbhânu. Quelquefois le soleil est considéré, non plus comme le butin de la victoire, mais comme l'arme même qui sert à la remporter. Indra triomphe des races ennemies avec le soleil, II, 11, 4; X, 148, 2, auquel sa foudre est quelquefois comparée, VIII, 59, 2; il brûle le démon avec les rayons du soleil, VIII, 12, 9, ou, selon l'expression du vers I, 33, 8, il « enveloppe les espions » de l'éclat du soleil.

L'intervention des hommes dans les combats où Indra conquiert la lumière, I, 131, 3; III, 31, 19; VIII, 15, 12, cf. I, 129, 2; VIII, 46, 8, s'expliquerait parfaitement, comme nous le verrons, par l'action attribuée au sacrifice. Ainsi il est dit, au vers X, 138, 2, que le soleil a brillé, « grâce au chant conforme à la loi ». Il faut cependant reconnaître que les mots

1. Particulièrement, III, p. 249.

jyotis et *svar* [1], auxquels nous donnons le sens de « lumière », peuvent être et sont probablement pris métaphoriquement dans un certain nombre de formules, ainsi que l'expression *svarvaj jyotiḥ*, VI, 47, 8, qui les réunit tous les deux. Le rapprochement de cette expression et de *dyumnaṃ svarvat*, VI, 19,9; 35, 2, d'une part, et de l'autre l'emploi évidemment métaphorique du mot *dyumna*, dont le sens primitif est aussi « éclat, splendeur », dans une formule comme celle du vers VII, 25, 3, « donne-nous la splendeur et la richesse », nous avertissent que la splendeur, *jyotis*, VIII, 16, 10, *svar*, VIII, 15, 12; X, 167, 2, conquise par Indra, ou par les hommes avec l'aide d'Indra dans les combats, peut n'être que la gloire, cette gloire qui semble les élever jusqu'au ciel, V, 35, 8, cf. IV, 31, 15.

Les formules mêmes où il est question, non pas seulement de la conquête de la lumière (ou de la splendeur), *svarshâti* (cf. *svarshâ*, Grassmann. s. v.), mais de la conquête, ou plus généralement du don du soleil, peuvent n'avoir pas toujours un sens mythique. Demander à Indra le soleil et la lumière, ce peut être simplement lui demander de voir longtemps le soleil se lever, IV, 25, 4, de rester longtemps en vie, cf. I, 10, 11, pour jouir de la lumière, VII, 32, 26. Cette prière serait ainsi l'équivalent de celle qu'on adresse à Indra, III, 36, 10; VI, 17, 15, comme aux autres dieux, pour obtenir « cent ans » de vie. La conquête du soleil dans les combats pourrait n'être aussi que la conquête de la vie [2].

Cependant, quand on voit dans les formules de ce genre, et dans celles mêmes qu'on a les meilleures raisons de prendre au sens figuré [3], les eaux mentionnées en même temps que le soleil, I, 104, 6, ; VI, 31, 1; 46, 4; VIII, 57, 9, bien que la conquête des eaux puisse s'entendre aussi autrement qu'au sens mythique [4], ce rapprochement du soleil et des eaux semble bien révéler, sinon l'*application*, au moins l'*origine* mythique de la formule. Nous retrouverons du reste la conquête du soleil dans les mythes de Kutsa et d'Etaça, et il est permis de chercher au moins une allusion à ces mythes

1. *Svar* peut aussi désigner le soleil et le désigne sûrement dans un certain nombre de passages. Il peut désigner encore le ciel lumineux.

2. Surtout dans les énumérations qui comprennent avec le soleil les enfants, VI, 31, 1, et la personne même des suppliants, VI, 46, 4; V 1,30, 2. Voir plus haut, p. 176, note 3.

3. Comme celle du vers VI, 46, 4. Voir la note précédente.

4. Voir plus haut, p. 185 et note 1.

dans les passages qui représentent les hommes luttant, comme ont lutté Etaça, I, 61, 15, et Kutsa, VI, 20, 5, pour la conquête du soleil, II, 19, 4, qu'Indra fait apparaître en effet pour le mortel qui le loue, ibid. 5.

L'emploi métaphorique du mot *svar* désignant la gloire acquise dans les combats peut avoir une origine analogue. Le mot *svarmîlha* (Grassmann, *s. v.*), synonyme de *svarshâti*, renferme la racine *mih* qui désigne d'ordinaire l'épanchement des dons du ciel. Le mot *svarshâti* lui-même, comme *arnasâti* « conquête des eaux »[1], désigne au vers VI, 17, 8, cf. I, 169, 2, un combat qu'Indra livre pour les dieux, c'est-à-dire un combat céleste, dans lequel la « conquête de la lumière » doit évidemment être prise au propre. D'autre part, au vers I, 130, 8, où c'est le « sacrifiant Arya » qui est secouru par Indra dans les combats *svarmîlha*, la « peau noire » qu'Indra a soumise à Manu (ou à l'homme), à supposer que cette figure désigne les hommes noirs ennemis des Aryas, renferme au moins une allusion, que fait ressortir encore l'opposition de *svarmîlha*, à cette « peau noire, haïe d'Indra » que le vers IX, 73, 5, nous montre chassée de la terre « et du ciel », c'est-à-dire aux ténèbres. De même encore, si les suppliants d'Indra lui demandent de plonger leur ennemi dans les ténèbres, X, 152, 4, de faire que la lumière triomphe de lui, X, 89, 15, ce n'est vraisemblablement pas sans penser aux démons qu'Indra plonge également dans les ténèbres, I, 32, 10; V, 32, 5; VIII, 6, 17, dont il triomphe avec le soleil[2], II, 11, 4; X, 148, 2, qu'il brûle avec les rayons de cet astre, VIII, 12, 9. Même allusion encore dans la prière qui est adressée à Indra de « faire briller » le monde entier pour le méchant, VI, 22, 8, si même celui dont la lumière doit consommer la perte n'est pas là un être surnaturel. Au vers II, 11, 18, la formule « Tu as fait apparaître la lumière pour l'Arya » figure dans une énumération des exploits anciens et mythiques d'Indra, que ses suppliants le prient de renouveler en leur faveur.

On peut se demander encore si le combat qu'Indra livre pour s'emparer du soleil constitue une œuvre réellement distincte de son œuvre par excellence, c'est-à-dire de la conquête des eaux du ciel. La victoire d'Indra dans l'orage doit avoir pour conséquence, après l'épanchement des eaux, la réapparition du soleil dans le ciel rasséréné. En fait, les for-

1. Plus haut, p. 186.
2. Voir plus haut, p. 188.

mules portant qu'Indra a engendré le soleil, qu'il l'a fait monter dans le ciel et l'y a soutenu, se rencontrent assez souvent dans la description du combat qu'Indra livre pour s'emparer des eaux, I, 51, 4; 52, 8; II, 19, 3, cf. I, 100, 18; III, 34, 8 et 9. Ailleurs encore, I, 55, 6, l'apparition de la lumière est mentionnée avec l'épanchement des eaux par Indra[1].

Mais ce n'est pas seulement le soleil qu'il fait briller, c'est aussi l'aurore, II, 21, 4. Indra a engendré le soleil et l'aurore, III, 31, 15; 32, 8; il a fait briller les aurores et le soleil, III, 44, 2; cf. V, 37, 1; X, 111, 7; il a « ouvert » l'obscurité avec l'aurore et le soleil, I, 62, 5. Quelquefois il semble présider paisiblement à la succession des aurores et des nuits, VIII, 85, 1, et au lever quotidien du soleil, VI, 30, 2, cf. III, 49, 4. D'ordinaire, selon une conception plus conforme au caractère du dieu guerrier, il faut qu'Indra, pour faire briller l'aurore, comme pour faire briller le soleil, brise la prison qui les retient tous les deux, VI, 17, 5; il faut qu'il « dérobe » les aurores avec le soleil, II, 20, 5. Nous retrouverons cette conception dans le mythe des A*n*giras, et nous verrons que la conquête des aurores par Indra peut passer pour un exploit aussi essentiel de ce dieu que la conquête des eaux célestes.

Les vaches qui figurent souvent dans une même formule avec le soleil, I, 7, 3; II, 19, 3; III, 34, 9; VI, 17, 3; 32, 2; X, 138, 2, ou même à la fois avec le soleil et l'aurore, I, 62, 5; II, 12, 7; VI, 17, 5, en tant que trouvées, conquises, délivrées, etc., par Indra, peuvent, comme nous l'avons fait remarquer déjà, représenter les aurores aussi bien que les eaux. Le terme figuré ferait dans le second cas double emploi avec le terme propre.

C'est ainsi qu'au vers III, 31, 4, où il est dit que les aurores, reconnaissant Indra, sont venues à sa rencontre, et que le dieu est devenu le maître des vaches, ces vaches ne diffèrent vraisemblablement pas des aurores elles-mêmes. Les « vaches des nuits » qu'il fait apparaître, III, 34, 3, sont peut-être aussi les vaches qui sortent de la nuit, c'est-à-dire les aurores qu'il fait briller au départ de la nuit, III, 30, 13, en chassant « les races noires » qui reviennent chaque jour, toujours les mêmes, VI, 47, 21.

L'aurore est rapprochée du soleil comme « engendrée » avec lui par Indra, même dans des passages qui célèbrent en

1. Cf. plus haut, p. 189.

même temps la conquête des eaux par le même dieu, I, 32, 1 ; 2 et 4 ; VI, 30, 5 ; X, 138, 1 et 2. Ces passages nous montrent que les Rishis ne craignent pas de mêler dans la description des exploits d'Indra l'action qu'il exerce sur les phénomènes distincts de l'orage et du lever du jour. Il suit de là que, dans d'autres passages cités plus haut, l'œuvre d'Indra faisant apparaître le soleil, quoique figurant dans une même formule avec la conquête des eaux, pourrait être entendue de l'apparition du soleil le matin, aussi bien que de sa réapparition après l'orage.

A propos de l'action d'Indra sur les phénomènes solaires, je ne puis passer sous silence un mythe qui semble, au premier abord, contradictoire avec la nature essentiellement lumineuse que j'attribue à Indra. Précisément dans l'un des passages où la « rivière » céleste qu'Indra fait couler figure en même temps que l'aurore, Indra nous apparaît comme l'ennemi de celle-ci ; il brise le char de l'aurore avec sa foudre, II, 15, 6. D'autres textes encore font mention de ce combat d'Indra contre l'aurore, X, 73, 6. Tremblante devant la foudre d'Indra, l'aurore a abandonné son char, X, 138, 5.

Ce serait faire fausse route que de chercher dans ce mythe l'idée d'un obscurcissement du ciel par les phénomènes de l'orage. L'obscurcissement du ciel dans l'orage est l'œuvre, non d'Indra, mais de son ennemi. Le détail de la « foudre » est sans importance. Il s'explique par la confusion fréquente des phénomènes de l'orage et du lever du jour représentés par les mêmes mythes, et particulièrement par l'habitude prise de donner la même arme à Indra dans tous ses combats. Le combat d'Indra contre l'aurore appartient au même ordre de mythes que le combat d'Indra « contre les dieux » dont il est rapproché dans l'hymne IV, 30. Nous verrons, dans la quatrième partie[1], que les dieux combattus par Indra sont des gardiens avares des trésors célestes qui, par opposition au dieu essentiellement libéral, offrent un caractère qui les assimile dans une certaine mesure aux démons. Aux vers 3-6 de l'hymne IV, 30, on voit Indra leur « voler » le soleil pour le faire paraître aux regards des hommes[2]. Le combat contre l'aurore dont la description suit presque immédiatement aux vers 8-11, doit être également, si étrange que la

1. III, pages 77-79.

2. Quoique d'ordinaire les dieux en général, aussi bien qu'Indra en particulier, soient considérés comme faisant la lumière, X, 66, 1 et *passim*.

chose, puisse sembler à première vue, un combat pour la lumière : « 8. Et tu as accompli cet exploit, ô Indra, cette œuvre héroïque, de frapper la méchante femme, la fille du ciel. — 9. La fille du ciel, l'aurore pleine d'orgueil, toi, réellement grand, ô Indra, tu l'as brisée. — 10. L'aurore, effrayée, s'est élancée hors de son char brisé, quand le mâle l'a frappée. — 11. Son char est resté complètement brisé sur la Vipâç[1] ; elle s'est élancée du haut du ciel[2] ». On voit que l'aurore a ici, comme les dieux auxquels Indra livre bataille, un caractère quasi démoniaque. C'est que le phénomène qui annonce, plutôt qu'il ne fait le jour, semble parfois le retarder par sa trop longue durée. Cette idée est formellement exprimée au vers V, 79, 9 : « Brille, fille du ciel, *ne laisse pas traîner ton œuvre en longueur*, de peur que, pareil à un voleur perfide, le soleil ne te brûle de son éclat. » Dans notre mythe, c'est Indra qui joue le rôle du soleil, ou qui, du moins, fraye un passage à l'astre du jour à travers l'aurore. Dans l'une des formules mêmes qui nous le montrent brisant avec sa foudre le char de l'aurore, nous lisons « qu'il fend avec les rapides celles qui ne le sont pas » ; II, 15, 6. Les « rapides » sont probablement les prières des A*n*giras ou, plus généralement, des anciens sacrificateurs que nous verrons intervenir, à titre d'auxiliaires, dans les combats du dieu. Celles qui ne sont pas « rapides » doivent être les aurores elles-mêmes, peut-être aussi les eaux, puisque le même passage mentionne encore, ainsi que nous l'avons remarqué déjà[3], une rivière céleste.

Ainsi, l'aurore que combat Indra est une aurore trop lente, et que sa lenteur fait assimiler à la nuit. L'apparition du soleil est une victoire qu'Indra remporte sur elle, autant que sur les ténèbres. Bref, l'action du dieu guerrier, quand elle s'exerce sur les phénomènes solaires, a toujours pour objet la conquête de la lumière[4], comme elle a toujours pour objet, dans les phénomènes météorologiques, la conquête des eaux.

On peut rattacher à l'un et à l'autre ordre de phénomènes l'œuvre par laquelle Indra soutient les mondes, II, 12, 2 ; 15, 2 ; 17, 5 et *passim*, étaye le ciel et la terre, X, 89, 4, ou, selon

1. Ici, probablement, une rivière céleste.
2. Littéralement, « du lieu éloigné », *parâvatah*.
3. Page 192.
4. Nous reviendrons encore sur ce point, à propos du combat d'Indra contre Çushna.

l'expression du vers X, 44, 8, les deux coupes, en les séparant, élargit la terre en étayant le ciel, VIII, 78, 5[1]. Les deux mondes, qui paraissent rétrécis et confondus pendant la nuit, semblent élargis et séparés au lever du jour, et certaines formules nous montrent en effet Indra, en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, « faisant briller le soleil », VIII, 3, 6, « engendrant le soleil et l'aurore », III, 32, 8, « ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil », I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes « comme l'aurore », et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a « fait croître comme le soleil ». Le vers X, 111, 5, enfin, porte expressément qu'Indra a étendu, c'est-à-dire agrandi le ciel, « tout grand qu'il est », avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi « l'étai » avec lequel il le soutient. Mais la victoire d'Indra dans l'orage a les mêmes effets que le lever du jour. Elle aussi rouvre l'espace, un instant fermé par la nuée, qui s'étend entre la terre et le ciel, et au vers I, 103, 2, la formule : « Indra a soutenu et élargi la terre » est immédiatement suivie de cette autre : « D'un coup de foudre il a répandu les eaux ; » cf. VII, 20, 4 et V, 31, 6. Ajoutons, pour justifier le rapprochement de cette nouvelle œuvre d'Indra et de ses autres exploits, tant solaires que météorologiques, que « la séparation » et « l'étayement » du ciel et de la terre sont quelquefois donnés comme le résultat de sa victoire sur un démon, V, 29, 4, qui les avait enveloppés, VIII, 6, 17, que le ciel et la terre étaient « cachés », VIII, 85, 16, comme la lumière et les eaux, et qu'Indra a dû les trouver, *ibid.*, et les conquérir comme elles, III, 34, 8. La formule la plus caractéristique est peut-être celle du vers II, 13, 5, d'après laquelle Indra, en frappant le démon et en délivrant les eaux, a « fait voir le ciel à la terre ».

§ IV. — LA CONQUÊTE D'AGNI ET DE SOMA.

Dans l'étude que nous avons consacrée aux fonctions solaires d'Indra, nous avons vu le soleil compris, avec les aurores, au nombre des dons et des conquêtes du dieu. Précé-

1. Cf. les formules qui font d'Indra le « père » du ciel et de la terre, plus haut, p. 162.

demment, dans des formules où figurait la vache, soit comme représentation directe, soit comme image terrestre des aurores et des eaux du ciel, nous avions rencontré aussi le cheval. Le cheval pouvait, comme la vache, rappeler ses prototypes célestes, c'est-à-dire le soleil et aussi l'éclair. Le cheval dont Indra « fend l'étable », en même temps que celle de la vache, VIII, 32, 5, cf. 34, 14, a dû être, au moins à l'origine, un animal mythique, et son étable rappelle celle du soleil qu'Indra fait briller aux regards des hommes, VIII, 6, 25. Ajoutons que les éléments mâles des phénomènes célestes figurent encore, dans des formules analogues, sous les noms d'Agni et de Soma. L'un des résultats de la victoire d'Indra sur le démon Ahi a été de faire briller les feux, *agnayah*, et Soma, VIII, 3, 20. Indra a engendré Agni, III, 31, 15, entre deux pierres, qui représentent sans doute les deux mondes, II, 12, 3; il a trouvé Agni caché dans les eaux, X, 32, 6. Mais, surtout, il a conquis le Soma en même temps que les vaches, I, 32, 12, cf. X, 138, 2 ; il l'a volé pour le boire[1], cf. III, 48, 4; VIII, 4, 4. C'est le Soma qu'il a choisi pour prix de sa victoire sur le démon, III, 36, 8. Après cette victoire, le Soma lui a appartenu, à lui seul, VII, 98, 5 ; il en a été le « roi », VI, 20, 3. Il l'a fait sortir, comme les vaches, de l'enveloppe (*apâvrinot*) qui le retenait, III, 44, 5. Il a trouvé dans le ciel l'ambroisie cachée, VI, 44, 23, ou, selon l'expression du vers III, 39, 6, il a trouvé dans le séjour de la vache la liqueur cachée qui a « des pieds » et « des sabots », c'est-à-dire le Soma, sous la figure du cheval. C'est aussi Indra qui a mis dans les vaches, VIII, 32, 25, dans les vaches « crues », VIII, 78, 7, noires ou rouges, I, 62, 9, cf. VIII, 82, 13, auxquelles il « ouvre les portes », VI, 17, 6, c'est-à-dire dans les nuages ou dans les nuits et dans les aurores, le lait brillant et « cuit », la « grande splendeur cachée dans leurs entrailles », III, 30, 14, qui, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer déjà[2], n'est autre qu'Agni ou Soma lui-même.

En somme, tous les éléments des phénomènes célestes, les mâles ainsi que les femelles, figurent dans le mythe d'Indra, comme conquis et communiqués aux hommes par ce dieu à la fois guerrier et libéral. Il nous reste, après avoir énuméré

1. Cf. plus bas, p. 246, les passages qui nous montrent Indra buvant le Soma dans le ciel, le buvant dès sa naissance.
2. Page 83 et notes 2 et 3.

les trésors dont il s'empare et qu'il distribue, à parler des ennemis auxquels il les ravit.

SECTION IV.

LES ENNEMIS D'INDRA.

§ Ier. LES VRITRAS, AHI-VRITRA.

Le nom le plus ordinaire de l'ennemi ou des ennemis combattus et détruits par Indra est *vritra,* d'où la qualification de *vritra-han* que les *R*ishis donnent à ce dieu, tantôt comme une épithète de nature, I, 16, 8; 84, 3; 186, 6; III, 30, 5; 31, 14; 52, 7; V, 40, 4; VI, 45, 5; 47, 6; VIII, 1, 14; 2, 26; 4, 11; 6, 40; 13, 15; 24, 8; 27, 8; 33, 1 et 14; 50, 15; 55, 9; 67, 7; 82, 4; 15, 18; 20 et 33; 86, 4; IX, 98, 10; 113, 1; X, 74, 6; 152, 2; 153, 3; cf. I, 100, 2, tantôt en insistant sur l'idée des combats qu'il livre, ou auxquels il prend une part quelconque, I, 81, 1; III, 47, 2; 54, 15; VII, 31, 6; 32, 6; VIII, 32, 11; 45, 25; 46, 13; 51, 11; 55, 10; 59, 1; 79, 1; 85, 19; X, 103, 10; 133, 1; 138, 5, et qui sont eux-mêmes désignés souvent par les termes de *vritra-hatya,* I, 52, 4; IV, 24, 2; VI, 23, 2; 25, 1; 36, 2; VII, 19, 10; VIII, 52, 12; X, 22, 10; de *vârtra-hatya,* III, 37, 1 et de *vritra-tûrya,* VI, 18, 6; 34, 5; 38, 5, rapprochés quelquefois de celui de *vritra-han,* VIII, 24, 2; 37, 1. Cette épithète, *vritra-han,* appartient en propre à Indra, le *vritra-han* par excellence, *jyeshtha,* VIII, 59, 1, le *vritra-han-tama* (superlatif de *vritra-han*), V, 35, 6; 40, 1; VIII, 3, 17; 6, 37; 24, 7; 82, 30 et 32; 86, 5, à lui dont les dieux reconnaissent la supériorité dans le *vritra-hatya,* VI, 25, 8, à lui enfin qui est né, VIII, 78, 5, et qui a grandi, X, 55, pour le *vritra-hatya.* Elle suffirait, à elle seule, pour le caractériser, et l'auteur du curieux hymne VIII, 29, où les principaux dieux védiques, sans être nommés, sont successivement désignés par leurs attributs essentiels, ne trouve rien de mieux, pour désigner Indra, que de dire, au vers IV : « Il y en a un qui porte la foudre placée dans sa main, et, avec cette foudre, il frappe les Vritras. » Si la qualification de *vritra-*

han, et même celle de *vritra-han-tama*, sont aussi données, et, plus généralement, si la victoire sur un ennemi désigné par le nom de *vritra* est rapportée également à d'autres dieux, c'est que ces dieux, Agni, Soma, Brihaspati, les Maruts, sont, comme nous le verrons, les alliés ordinaires d'Indra et ses compagnons dans un exploit qui est, avant tout, le sien [1].

Nous trouvons, à côté du composé *vritra-han*, les éléments de ce composé, au vers VIII, 78, 3 : « Que le *Vritrahan* frappe *Vritra !* » cf. X, 152, 3, et au vers VIII, 17, 9: « O *Vritrahan*, frappe les *vritras*, » cf. *ibid.* 8. On voit par là que notre mot est susceptible de deux interprétations; le premier terme du composé pouvant être pris soit au singulier, soit au pluriel. Et, de même qu'il peut signifier « meurtrier de *Vr*itra » ou « du *vritra* » et « meurtrier des *vritras* », le composé *vritra-hatya* et ses synonymes peuvent aussi signifier « meurtre, défaite de Vritra », ou « du *vritra* », ou « des *vritras* ».

Qu'on choisisse d'ailleurs le singulier ou le pluriel, le mot *vritra* pourra, dans l'un et l'autre cas, désigner tantôt un ennemi mythique, tantôt un ennemi réel, humain. En effet, lors même que ce mot, construit séparément dans la phrase, porte la désinence distinctive du singulier ou du pluriel, l'emploi du pluriel, I, 4, 8; 7, 5; 53, 6 ; III, 30, 4 et 22 ; VI, 26, 8; 44, 14 ; VII, 23, 3; 30, 2; 83, 9; IX, 109, 14, n'en exclut pas, comme on le verra, l'application à l'ennemi mythique, quoique celui-ci soit plus souvent nommé au singulier, et l'emploi du singulier, I, 80, 10; IV, 17, 8; V, 42, 5; VII, 20, 2; 21 6; VIII, 2, 32 et 36; X, 104, 10, pouvant s'expliquer dans le sens collectif, n'est pas par lui-même plus caractéristique.

Il ne faudrait pas croire non plus que l'emploi du présent, I, 102, 7; IV, 17, 19; VI, 56, 2; 57, 3; VII, 22, 2; 83, 9; 85, 3; VIII, 15, 3 et 11; 17, 8; 51, 8; 79, 4 et 5; 84, 9; 88, 6; IX, 1, 10, ni même celui de l'impératif, ou du subjonctif faisant fonction d'impératif ou de futur, ou de tout autre tour équivalent, III, 37, 5; IV, 22, 9; 24, 10; VI, 37, 5; VIII,

1. C'est, semble-t-il, abusivement que l'épithète *vritra-han-tama* est donnée aux Açvins, VIII, 8, 9 et 22, cf. VIII, 9, 4, qui ne sont pas des dieux guerriers. Quand un poète donne au couple formé d'Indra et de Varu*n*a l'épithète équivalente *vritra-turâ*, VI, 68, 2, cf. VII, 83, 1, il attribue à ce couple une qualification qui ne convient qu'à l'un des dieux qui le composent. En revanche, Indra est, aux vers VI, 68, 3; VII, 83, 9; 85, 3, expressément opposé à Varu*n*a, en tant que meurtrier de Vritra ou des Vritras (voir quatrième partie, vol. III, p. 139-149).

17, 9; 78, 3; 82, 7; IX, 23, 7; X, 116, 1; 152, 3, cf. I, 23, 9, dans les formules qui célèbrent les exploits d'Indra ou qui invitent ce dieu à les renouveler, limite l'application du mot *vritra*, soit singulier, soit pluriel, aux ennemis terrestres. Nous verrons, en effet, que les exploits d'Indra contre le démon Vritra se renouvellent sans cesse, comme les phénomènes dont ils sont l'expression mythique. Il ne coûtait rien non plus aux *R*ishis de considérer ces phénomènes, malgré leur généralité, comme se produisant tout particulièrement pour le sacrificateur, ou même grâce à son intervention [1]. Les détails de ce genre, dans les formules relatives aux combats d'Indra contre un ennemi désigné par le nom de *vritra*, IV, 21, 10; X, 28, 7; 42, 5; Vâl. 1, 2, cf. I, 106, 6, ne nous interdiraient donc pas non plus par eux-mêmes une application de ces formules aux combats célestes. La victoire remportée sur les démons aurait pu même, comme on le verra, être directement attribuée au sacrificateur, aidé d'Indra [2], V, 37; 4; VII, 48, 2, cf. III, 53, 11; VI, 25, 6; 33, 1; VII, 19, 3; 32, 15; VIII, 21, 12; 89, 2.

Il y a cependant des cas où le mot *vritra* ne peut guère être appliqué qu'à des ennemis terrestres. Tels sont ceux où Indra [3] est invoqué contre deux sortes de *vritra*, cf. VI, 19, 13, les Aryas et les Dâsas, VI, 22, 10; 33, 3. Nous montrerons, il est vrai, que le mot *dâsa* est lui-même équivoque, comme le mot *vritra*, qu'il peut désigner des démons aussi bien que les peuples de race non aryenne. Mais l'opposition du nom des Aryas [4] le précise suffisamment dans le second sens, et ce rapprochement des deux noms et de celui de *vritra* nous montre en même temps que le dernier pouvait être appliqué même à l'ennemi de race aryenne. Il arrive aussi quelquefois que la description du combat, livré d'ailleurs par les hommes eux-mêmes, renferme des détails qui paraissent bien s'appliquer à un combat réel; par exemple, la lutte

1. Voir, plus bas, chapitre II.

2. Ou d'Indra et Agni, VI, 60, 1; d'Agni seul, VI, 13, 3; d'Indra et Vâyu, VII, 92, 4; d'Indra et Varu*n*a, IV, 41, 2; des Maruts, VII, 58, 4; de Manyu, X, 83, 7.

3. Des formules analogues sont adressées à Indra et Agni, VI, 60, 6; à Agni seul, X, 69, 6; à Indra et Varu*n*a, VII, 83, 1.

4. Quoique, à la rigueur, ce nom pût aussi s'appliquer aux dieux opposés aux démons (Indra le reçoit au vers V, 34, 6, où il est opposé au Dâsa), et que le mal vienne quelquefois de certains dieux, aussi bien que des démons (voir la quatrième partie).

corps à corps (*littéralement*, le pugilat), l'usage des chevaux, etc., I, 8, 2, cf. VI, 26, 2 ; 46, 1.

Beaucoup plus souvent, les détails qui peuvent servir à déterminer l'application du nom de *vritra* suggèrent, au contraire, l'idée d'un ennemi mythique, d'un démon.

Tout d'abord, le mot *vritra* figure dans des énumérations comprenant différents noms de démons que nous retrouverons plus loin, I, 103, 8 ; II, 11, 18 ; III, 30,8 ; VIII, 32, 26 ; X, 48, 8.

C'est certainement le démon, et non un ennemi terrestre, qui a fait fuir les dieux quand ils ont abandonné Indra, VIII, 85, 7. Plus généralement, il faut appliquer aux combats d'Indra contre le démon les formules où les dieux, et particulièrement les Maruts, interviennent, soit pour l'exciter, III, 32, 4, pour lui donner, comme ailleurs les sacrificateurs terrestres, la force d'accomplir ses exploits, III, 47, 3 ; X, 55, 7, soit simplement pour le mettre en avant, VIII, 12, 22, pour le choisir comme unique combattant, IV, 19, 1, ou pour se joindre à lui comme alliés, X, 113, 2. Si les hommes, en effet, peuvent jouer dans les combats célestes un rôle qui les assimile aux dieux, les dieux ne jouent pas inversement, dans les combats terrestres, un rôle qui les assimilerait aux hommes.

L'ennemi vaincu par des sacrificateurs humains, au vers I, 36, 8, cf. 7, est aussi le démon, puisque le résultat de cette victoire est la conquête des deux mondes et des eaux. Les eaux coulent également à la suite du combat heureux livré par Indra à V*r*itra dans l'intérêt, soit de Purukutsa, I, 174, 2, soit de Manus, I, 52, 8 ; cf. I, 165, 8; II, 20, 7. En même temps, le soleil apparaît dans le ciel, I, 51, 4 ; 52, 8, ainsi que l'aurore, I, 32, 4. Il est dit d'Indra, frappant V*r*itra pour Manu ou pour l'homme, que c'est lui qu'il faut invoquer dans le combat pour la conquête du soleil, II, 19, 4.

Les eaux et la lumière sont le prix ordinaire des victoires mythiques et, particulièrement, de celles qu'Indra remporte sur le démon V*r*itra. L'épanchement des eaux surtout est un détail qu'on retrouve fréquemment dans les formules où elles sont célébrées, I, 52, 2; 56, 5 = 85, 9 ; 56, 6 ; 61, 12 ; 165, 8 ; III, 32, 6 ; IV, 18, 7 ; VIII, 6, 13 ; 65, 3 ; X, 104 ; 9; 147, 1, et, comme nous l'avons annoncé plus haut, cet exploit d'Indra se renouvelle sans cesse. D'après le vers IV, 19, 8, bien des aurores et bien des automnes, c'est-à-dire bien des années, ont vu Indra frapper V*r*itra et délivrer ainsi les rivières que le

démon retenait prisonnières, pour les faire couler sur la terre. Au vers VIII, 78, 4, il est invité, par l'intermédiaire des dieux Maruts, à reproduire le même exploit dans l'avenir, c'est-à-dire toujours à frapper Vritra, à faire couler les eaux, et, en même temps, à conquérir la lumière [1].

Si le butin de ces combats consiste souvent en vaches, c'est que la vache est, comme on sait, dans la mythologie védique, la représentation consacrée des aurores et des eaux. Les « vaches des nuits », qu'Indra fait apparaître quand il a vaincu Vritra, III, 34, 3, sont sans doute les aurores sortant des ténèbres. Au vers X, 89, 7, les vaches dont il s'empare en brisant la montagne ne diffèrent probablement pas des rivières auxquelles il ouvre un lit en brisant les forteresses de Vritra, c'est-à-dire des eaux célestes. Car, si les rivières terrestres passent pour avoir été elles-mêmes délivrées par Indra, dans sa lutte contre Vritra, III, 33, 6, c'est qu'on se les représente comme descendues du ciel, ainsi que les eaux qu'elles roulent. Dans l'hymne I, 32, où la victoire d'Indra sur Vritra [1] est longuement célébrée, les eaux qu'il fait couler en fendant le sein des montagnes, c'est-à-dire des nuages (vers I) [2] sont comparées à des vaches (vers II et XI, cf. XII). Il en est de même, au vers I, 61, 10, des rivières délivrées par Indra du démon Vritra qui les « enveloppait ».

Nous devons nous arrêter à cette dernière expression et en rapprocher les expressions analogues. On lit souvent, dans les formules relatives au combat d'Indra contre Vritra, que ce dernier avait enveloppé, *vritvî*, I, 52, 6, *vavrivâmsam*, II, 14, 2; III, 32, 6; IV, 16, 7; VI, 20, 2; IX, 61, 22, les eaux, et il y reçoit aussi l'épithète *nadî-vrit* « qui enveloppe les rivières », I, 52, 2; VIII, 12, 26. Toutes ces expressions sont autant d'allusions au nom de *vritra*, formé de la racine *vri* et signifiant proprement l' « envelopреur ». C'est par un jeu étymologique du même genre qu'on dit d'Indra, vainqueur de Vritra, qu'il a « enveloppé l'enveloppeur », III, 34, 3, qu'il lui a « apporté » un lien [3], II, 30, 2, et qu'il a ouvert,

1. Au vers VIII, 15, 6, les eaux qu'Indra est prié de conquérir « de jour en jour » pour les chantres qui le louent « maintenant » comme autrefois, sont sans doute aussi celles qu'il conquiert sur le démon Vritra, « leur époux »; c'est, du moins, ce qu'on peut induire l'épithète *vrishapatnîh*, rapprochée de *hatavrishnîh*, IV, 17, 3.

2. Appelé aussi Ahi; voir plus bas, p. 204.

3. Cf. l'emploi de la racine *bhri* avec l'accusatif du nom de l'arme, I, 32, 9; II, 30, 3. Le sens que je donne au mot *sina*, en le rattachant à la racine *si*

« développé, *apa vri* », la cachette des eaux, I, 32, 11; 51, 4, l'étable, VIII, 55, 3; X, 28, 7, les portes, III, 31, 21, qui retenaient les vaches prisonnières.

« L'envelopppeur » des eaux, cf. I, 32, 3; IV, 19, 5 et 8, ou, comme on appelle encore V*r*itra, le *paridhi*, « l'enceinte » des rivières, III, 33, 6, représente-t-il le nuage? Il ne faut pas oublier que, en général, les nuées sont confondues avec les eaux elles-mêmes, ou en sont distinguées tout au plus comme les vaches du lait qu'elles donnent. Le démon, il est vrai, pourrait être le nuage qui ne donne pas ses eaux, et il est probable que, en effet, le nuage est entré pour quelque chose dans la conception mythique de V*r*itra. Mais le nuage lui-même est le plus souvent caché pendant la sécheresse, et si « l'enveloppeur » des eaux représente le séjour où elles sont retenues, il doit être identifié plutôt avec ce réceptacle invisible, avec ce monde mystérieux qui retient, avec les eaux elles-mêmes[1], le nuage qui les renferme. En fait, un passage, I, 54, 10, où Indra est représenté délivrant les eaux contenues dans une enveloppe (*vavri*), qui n'est autre sans doute que V*r*itra, place dans le ventre du démon non plus les eaux seulement, mais la « montagne », c'est-à-dire le nuage.

Distingué, en tant qu'être animé, du lieu invisible qu'il paraît personnifier, V*r*itra a une retraite mystérieuse, *ninya*, d'où s'échappent les eaux quand elles ont été délivrées par Indra, I, 32, 10; il est couché au fond, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée de l'espace, *rajaso budhnam âçayat*, I, 52, 6, sur un plateau élevé, I, 80, 5, d'où Indra le fait tomber, VIII, 3, 19, en même temps qu'il fait couler les eaux, I, 80, 5, ou, dans le langage mythique, qu'il chasse les vaches de la montagne, VIII, 3, 19. Bref, la conception de V*r*itra rappelle celle de la mère, ou mieux, puisqu'il s'agit d'un être mâle, celle du père *caché*[2]. On verra, dans la quatrième partie[3], qu'il

« lier », lui convient également dans ses deux autres emplois, au vers III, 62, 1, adressé à Indra accompagné de Varu*n*a (le dieu qui enveloppe comme le démon V*r*itra, voir quatrième partie), « Vous enlevez le lien à vos amis, (*sakhibhyah* à l'ablatif,) vous les délivrez », et au vers I, 61, 4, où le composé *tatsina* signifie que l'hymne est un lien qui retient Indra. MM. R. et Gr. ne peuvent, au vers II, 30, 2, maintenir le sens donné à notre mot par le Nirukta qu'en traduisant un datif comme un ablatif.

1. Et la lumière. Il n'est pas inutile de remarquer, à propos du nom de V*r*itra, que l'épithète « enveloppante » est donnée aussi à l' « obscurité » I, 173, 5.

2. Voir plus haut, p. 102.

3. Vol. III, p. 58 et suiv., 142 et suiv. Aux arguments qui y seront donnés

s'est produit quelquefois une confusion véritable de notre démon avec des dieux dont le caractère participe plus ou moins de celui du père caché, et particulièrement avec Tvashtri et même avec Varuna, dont le nom paraît avoir eu, du moins aux yeux des Rishis védiques, le même sens étymologique que celui de Vritra. Une idée de malveillance s'attache aisément à la notion d'une puissance mystérieuse s'exerçant dans le monde invisible et fermé, dont les Rishis font tour à tour la demeure de ces dieux et celle du démon.

Il y a cependant aussi des textes qui attribuent au démon plusieurs séjours. Les forteresses que nous avons déjà rencontrées au vers X, 89, 7 sont, d'après le vers VII, 19, 5, au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, cf. VIII, 82, 2, auxquelles s'en ajoute encore une centième, et, indépendamment des raisons qu'on peut avoir de considérer, en général, les nombres mythiques comme correspondant à l'ensemble des parties de l'univers[1], il faut tenir compte, pour apprécier celui-ci, des vers I, 80, 2 et 4, d'après lesquels Indra, pour répandre les eaux, a dû chasser Vritra, non seulement des eaux elles-mêmes, c'est-à-dire de l'atmosphère, mais encore des deux autres mondes, de la terre et du ciel. La multiplicité des séjours n'a d'ailleurs rien qui contredise le rapprochement du personnage du démon et du père caché. Nous avons constaté, en effet, que celui-ci a des formes multiples, et nous avons signalé, dans ce fait, une sorte de confusion du père avec l'élément du feu, ordinairement considéré comme son fils. Une confusion du même genre, entre l'élément du feu et le démon, était au moins possible. Le feu, comme on l'a vu, passe quelquefois pour s'être dérobé volontairement à l'attente des hommes, et prend ainsi un caractère malveillant. Il est même comparé alors à un voleur qui se cache avec le bétail qu'il a volé, I, 65, 1, ce qui permet de croire qu'on le considère comme retenant prisonnières les vaches célestes, c'est-à-dire les aurores ou les eaux. On dit aussi du feu caché qu'il est sans pieds, sans tête, et qu'il cache ses extrémités, IV, 1, 11, ce qui le rend assez semblable au démon Vritra, sans pieds et sans mains, I, 32, 7; III, 30, 8. D'autre part, bien

à l'appui d'une confusion des personnages de Vritra et de Tvashtri, on peut ajouter les vers X, 50, 2, et III, 36, 8, d'où il résulte qu'Indra boit le Soma chez Vritra, au milieu des eaux, comme chez Tvashtri, qu'il le boit après avoir frappé Vritra, sur lequel il l'a sans doute conquis, comme il le conquiert sur Tvashtri.

1. Voir plus haut p. 129 et suiv.

que la foudre, c'est-à-dire le feu céleste conçu comme une arme, soit dans les mains d'Indra, et lui serve à frapper V*r*itra, I, 32, 7; 33 13; 52, 6 et 8; 61, 6; 10 et 12; 63, 4; 80, 5; 12 et 13; IV, 16, 7; 17, 3; VI, 17, 1; 18, 9; 68, 3; VII, 19, 5; VIII, 12, 26; 78, 3; 89, 7; X, 28, 7; 111, 6, en faisant trembler les deux mondes, II, 11, 9, ou, selon l'expression du vers I, 121, 11, à l'endormir, c'est-à-dire à le laisser pour mort sur la place, V*r*itra lui-même est parfois représenté comme ayant à sa disposition le tonnerre, I, 80, 12, et l'éclair, I, 32, 13. Enfin ce personnage « couché sur les eaux » I, 121, 11; II, 11, 9, cf. I, 32, 8 ressemble fort à Apâm Napât, à Agni, fils des eaux, quand on lui donne pour mère une certaine Dânu, I, 32, 9, qui est comparée à une vache, *ibid.*, et dont le nom signifie « torrent [1] ». Comme le feu aussi, il est le « mâle » des eaux qu'Indra fait couler en le frappant, IV, 17, 3, et que V*r*itra « entretient » *bibhratam*, X, 113, 6, ainsi qu'un époux, *bhartri*, bien qu'on l'appelle aussi un « eunuque ». Cette dernière qualification lui est donnée par opposition au mâle Indra, I, 32, 7, qui lui-même, en le combattant, se revêt du nuage, II, 30, 3, et devient à son tour le maître, IV, 16, 7, le roi, X, 124, 8, des eaux qu'il fait couler, ou qui, d'elles-mêmes, s'écartent avec dégoût de V*r*itra pour le suivre, *ibid.*

La confusion, d'ailleurs purement accidentelle et toujours passagère, du démon, soit avec le personnage du père, soit avec celui du fils, autrement dit du feu caché, se produit aussi sous un autre nom dont nous ne pouvons plus longtemps différer l'étude, le nom d'*ahi*.

Ce mot, dont le sens propre est « serpent [2] », et qui entre comme premier terme dans des composés correspondant à *vritra-han* et à *vritra-hatya*, *ahi-han*, épithète d'Indra [3], II, 13, 5; 19, 3; 30, 1, et *ahi-hatya*, désignant un combat livré par le même dieu, I, 61, 8; 130, 4; 165, 6; III, 32, 12; 47, 4, paraît n'être qu'un nom particulier de V*r*itra [4]. C'est ce qu'on peut conclure déjà de formules telles que « Le V*r*itra-han a frappé Ahi », VIII, 82, 2, et « Ayant frappé V*r*itra, ô Indra,

1. Voir plus bas, p. 220, et cf. particulièrement le nom de « fils du nuage » donné au démon nommé Dânava, V, 32, 4.
2. Il est employé comme nom commun au vers VI, 75, 14.
3. Et d'un cheval mythique, I, 117, 9; 118, 9; IX, 88, 4 (cf. VII 38, 7, cf. aussi II, 38, 3), sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie.
4. V*r*itra est aussi appelé le sanglier, *vardhu*, I, 121, 11.

tu as fait couler les rivières englouties par Ahi », IV, 17, 1. L'identité des deux personnages est évidente aussi dans l'hymne I, 32, où l'ennemi vaincu par Indra est appelé tour à tour Ahi (vers I, 2, 13, 14), et V*r*itra (vers VII, 9, 10). Nous lisons au vers VIII que V*r*itra avait enveloppé les eaux et que, après la victoire d'Indra, Ahi est resté gisant « au pied » de ces eaux; au vers XI que les eaux avaient Ahi pour gardien, et qu'Indra, ayant frappé V*r*itra, a ouvert le réservoir où elles étaient enfermées. Il est clair que les noms d'Ahi et de V*r*itra sont employés là comme des synonymes. On ne peut douter non plus que le V*r*itra « le plus V*r*itra » du vers V, soit le même que « le premier-né des Ahis » des vers III et IV. Enfin, dans un certain nombre de passages les noms d'Ahi et de V*r*itra sont construits en apposition et forment une expression unique qu'on pourrait traduire « le serpent V*r*itra », I, 51, 4; 80, 13; VI, 20, 2; 72, 3; X, 113, 3 et 8.

A cela il faut ajouter que, là même où le nom d'Ahi figure seul, les détails de la victoire remportée sur lui par Indra sont les mêmes que ceux de la victoire remportée par le même dieu sur V*r*itra. Ce démon qui succombe sous ses coups, V, 31, 4 et 7; VIII, 85, 5, etc., qu'il frappe de sa foudre en faisant trembler le ciel, VI, 17, 9, avait d'abord, comme V*r*itra, effrayé les dieux, VIII, 82, 14, cf. I, 52, 10. C'est en frappant Ahi, aussi bien qu'en frappant V*r*itra, qu'Indra fait couler les eaux, I, 103, 2; II, 30, 1; V, 29, 2; X, 133, 2, et délivre les sept rivières, II, 12, 3; IV, 28, 1, ou, ce qui a le même sens dans le langage mythologique, qu'il conquiert les vaches, V, 29, 3. Le vers X, 48, 2 le représente, par une figure encore plus hardie, « engendrant les vaches hors d'Ahi », c'est-à-dire les arrachant au démon qui les retenait, au gardien des eaux assimilées à des vaches, I, 32, 11. L'idée que les eaux délivrées par Indra avaient été « enveloppées » par Ahi est exprimée aussi par différentes racines, II, 11, 2; III, 32, 11; VI, 72, 3; VII, 21, 3, entre autres par cette même racine *vri*, II, 19, 2, dont est formé le nom de *vritra*. Indra brise avec la foudre, qui est son arme contre Ahi, I, 80, 1; 103, 2 et 7; 130, 4; III, 32, 12; IV, 17, 7; 19, 3; 22, 5; V, 29, 2; 32, 2; VI, 17, 10; X, 96, 4, aussi bien que contre V*r*itra, l'enceinte où les rivières étaient retenues par le serpent, III, 33, 7. Plus généralement, nous voyons que la défaite d'Ahi, comme celle de V*r*itra, IV, 21, 10, a pour effet d'ouvrir l'espace, *varivas*, VI, 18, 14. Il est bon de remarquer, à ce propos,

que les *R*ishis védiques ne pouvaient méconnaître la parenté du mot *ahi* avec le mot *amhas*, qui signifie proprement « angoisse », et s'oppose naturellement à *varivas* « le libre espace [1] ». On dit aussi que les rivières avaient été « englouties, avalées » par Ahi, IV, 17, 1 ; X, 111, 9. Ce terme rappelle « les mâchoires » de V*r*itra brisées par Indra, I, 52, 6 ; X, 152, 3, et l'épithète *vritra-khâda* « dévorant V*r*itra », donnée au même dieu [2], III, 45, 2 ; 51, 9, dont on dit aussi, du reste, qu'il dévore Ahi, X, 113, 8. Indra « dévore » le « dévorant », comme il « enveloppe » l' « enveloppeur », et l'enveloppeur et le dévorant ne sont qu'un seul et même démon.

Or ce démon qui, sous le nom de V*r*itra, quoique confondu parfois avec des personnages divins, n'est jamais élevé lui-même au rang d'un dieu [3], est, sous le nom d'Ahi, invoqué, dans un certain nombre de formules, en compagnie de différents dieux, c'est-à-dire traité lui-même comme un dieu véritable [4]. Ce nom est, il est vrai, dans les formules de ce genre, I, 186, 5 ; II, 31, 6 ; IV, 55, 6 ; V, 41, 16 ; VI, 49, 14 ; 50, 14 ; VII, 35, 13 ; 38, 5 ; X, 64, 4 ; 66, 11 ; 92, 12, toujours accompagné de l'épithète *budhnya*, dérivée du mot *budhna* « fond ». Mais cette épithète, sur laquelle les vers VII, 34, 16, cf. 17 et X, 93, 5 insistent en plaçant Ahi Budhnya « au fond des rivières, dans l'espace », ou simplement « dans les fonds », convenait très bien à un démon que nous avons vu, sous le nom de V*r*itra, « couché au fond de l'espace », I, 52, 6. L'une des divinités les plus fréquemment rapprochées d'Ahi Budhnya est Aja Ekapâd, « le non-né à un seul pied », II, 31, 6 ; VI, 50, 14 ; VII, 35, 13 ; X, 64, 4 ; 66, 11, dans lequel nous reconnaîtrons [5] l'une des formes de ce personnage

1. Indra donne l'espace, *varivas*, IV, 24, 2 et 6 ; VI, 18, 14 ; VII, 27, 5 ; X, 42, 11, *urum lokam*, VI, 23, 7 ; 47, 8, *u lokam*, VI, 23, 3, et reçoit à ce titre le nom de meurtrier d'Ahi, VI, 18, 14.

2. Et à B*r*ihaspati, X, 65, 10.

3. Ce sont plutôt Tvash*t*ri et Varu*n*a qui paraissent devenir passagèrement des démons par leur assimilation à V*r*itra. (Voir III, p. 58 et suiv., 147 et suiv.) V*r*itra est toujours le contraire d'un dieu, un *a-deva*, X, 111, 6, dont le caractère démoniaque s'oppose à celui des eaux « divines » qu'il enveloppe, III, 32, 6.

4. Remarquons encore que la « magie », *mâyâ*, les ruses d'Ahi sont attribuées aux dieux, VI, 52, 15 ; X, 63, 4, cf. I, 3, 9 ; 64, 8 et 9 et V, 33, 5 (avec la correction de M. Grassmann). Peut-être peut-on voir aussi une indication du caractère divin d'Ahi dans la frayeur qu'Indra éprouve après l'avoir tué, I, 32, 14.

5. Vol. III, p. 20 et suiv.

du père auquel Vritra a été quelquefois assimilé. Mais c'est surtout avec le fils, avec le feu caché, que le même démon paraît avoir été, dans une certaine mesure, confondu sous le nom d'Ahi. Je n'insisterai pas sur la multiplicité de ses séjours, sur ses quatre-vingt-dix-neuf forteresses, VIII, 82, 2, correspondant aux quatre-vingt-dix-neuf rivières qu'Indra traverse après l'avoir vaincu, I, 32, 14; sur les sept pentes de montagnes où il est couché, IV, 19, 3, cf. 17, 7 et I, 32, 2, ni sur les passages qui, en nous montrant Ahi chassé de la terre, I, 80, 1, aussi bien que de l'atmosphère, VIII, 3, 20, pourraient servir à confirmer l'idée d'un rapport de ces nombres avec les divisions de l'espace. Tout ce qu'on peut dire de ces séjours multiples, c'est qu'ils ne conviendraient bien à un personnage représentant le père que dans la mesure où celui-ci serait confondu lui-même avec le fils [1] ; et je n'entends nullement en faire un argument direct à l'appui d'une assimilation d'Ahi à l'élément du feu, réparti entre les différentes divisions de l'univers. Ce qui est plus significatif, c'est qu'Ahi est considéré comme un fils des eaux. Non seulement, en effet, les eaux sur lesquelles il est couché, V, 30, 6; 32, 2, cf. VI, 17, 9, comme Vritra, sont désignées au vers II, 12, 11 par le mot *dânu*, c'est-à-dire par le nom attribué à la mère de Vritra dans un vers (IX) de l'hymne I, 32, où le démon est appelé indifféremment Vritra ou Ahi ; mais Ahi Budhnya qui, sinon au point de vue du culte, du moins au point de vue du mythe, est évidemment identique au démon Ahi, est expressément donné comme « né des eaux », VII, 34, 16, comme fils de ces rivières au fond desquelles il séjourne, *ibid.* Dès lors, il paraîtra d'autant plus naturel de le rapprocher d'Agni Apâm Napât, que le feu est lui-même comparé à un serpent, *ahi* [2], I, 79, 1. Ajoutons que la formule qui envoie l'ennemi à Ahi, VII, 104, 9, rappelle inévitablement celle qui envoie pareillement le mal à Trita Aptya, VIII, 47, 13-17, dans lequel nous reconnaîtrons aussi plus loin une forme d'Apâm Napât. Le fils des eaux désigné par le nom d'Ahi est « caché » dans les eaux, II, 11, 5, et il

1. Le pied unique d'Aja Ekapâd, par exemple, dont Ahi Budhnya est souvent rapproché, est le symbole d'un séjour unique (voir vol. III, p. 22-23).

2. Cf. I, 141, 7; 180, 3; V, 9, 4; VI, 2, 8 (et peut-être II, 2, 4), où le serpent est désigné par un autre mot. Les Somas sont aussi comparés à des serpents, *ahi*, IX, 77, 3. Il n'est pas inutile de remarquer qu'au vers I, 79, 1, l'épithète *dhuni* « bruyant », qui accompagne le mot *ahi*, est devenue aussi le nom d'un démon que nous retrouverons plus loin en compagnie de Çumuri.

n'en faut pas plus pour expliquer son caractère démoniaque. La victoire d'Indra consiste même quelquefois, non plus dans la destruction, mais dans la découverte, dans la conquête d'Ahi, comme au vers IV, 19, 9, où nous voyons que, grâce à Indra, l'aveugle a recouvré la vue en prenant possession d'Ahi. Il paraît évident qu'ici Ahi représente le feu, d'abord caché, puis retrouvé par Indra. Une autre raison de croire qu'Ahi, armé de l'éclair au vers I, 32, 13, a été quelquefois confondu avec l'éclair lui-même, c'est que les Maruts qui prennent, eux aussi, les éclairs, non seulement comme armes, mais comme parures[1], reçoivent, au vers I, 172, 1, l'épithète *ahi-bhânava*h « ayant l'éclat d'Ahi ».

Pour en revenir au mot *vritra*, c'est, selon toute vraisemblance, à ce démon, confondu, tantôt avec le feu caché, tantôt avec le personnage mystérieux du père, mais toujours considéré comme le voleur des trésors célestes, et particulièrement des eaux, que le nom d'« enveloppeur » a été donné d'abord, concurremment avec celui de « serpent ».

Le mot *ahi* s'emploie, en outre, au pluriel pour désigner une race de démons, IX, 88, 4; X, 139, 6, dont l'Ahi par excellence est le premier-né, I, 32, 3 et 4. Le pluriel de son synonyme *ahî* (par *î* long) désigne également des démons sur lesquels Indra conquiert les eaux et les aurores, X, 138, 1. Il faut assimiler à ces Ahis les V*r*itras à la tête desquels est placé le V*r*itra par excellence, le V*r*itra le plus V*r*itra, selon l'expression du vers I, 32, 5. On trouve le pluriel, aussi bien que le singulier du mot *vritra*, dans des énumérations comprenant différents noms de démons, VII, 19, 4; X, 49, 6. Indra livre aux V*r*itras un combat dont le résultat est encore l'épanchement des eaux, VII, 34, 3, des rivières, VIII, 85, 18, « enveloppées », *vritàn*, IV, 42, 7. Les V*r*itras qu'il doit frapper en naissant, VI, 29, 6, cf., VIII, 45, 4; 66, 3, et pour la destruction desquels il a été engendré par les dieux, III, 49, 1, doivent être aussi des démons. Dans un combat évidemment mythologique, puisqu'il y prend pour armes les os de Dadhya*n*c[2], Indra a frappé quatre-vingt-dix-neuf V*r*itras, I, 84, 13, comme nous avons vu qu'ailleurs il force les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de V*r*itra. Les deux formules sont évidemment équivalentes. Seulement, dans la nouvelle, au

1. Voir la troisième partie.
2. *Ibid.*

lieu des séjours du démon, ce sont les formes du démon lui-même qui ont été multipliées.

Mais le nom de *vritra* a été, en outre, appliqué par extension aux ennemis réels, terrestres. Cet usage du mot, dont nous avons donné plus haut les preuves, est un nouvel exemple de la tendance des *A*ryas védiques à assimiler les événements de la vie terrestre à ceux qu'ils supposaient s'accomplir dans le ciel. Il rend équivoques une foule de passages, par exemple la plupart de ceux qui ont été cités au début de cette section, et qui paraissent à peu près indifféremment applicables soit au démon, soit à l'ennemi de la race humaine. Dans plusieurs même de ceux que nous avons rapportés au démon, des faits tels que la conquête des vaches, et même celle des eaux (des rivières), pourraient à la rigueur s'entendre au sens propre. Mais les formules qui les célèbrent dans des termes identiques à ceux qui sont consacrés pour les victoires célestes, « ouverture » de l'étable, VIII, 55, 3, ennemi « enveloppant » les eaux, II, 14, 2 et *passim*, sans parler de la foudre lancée contre cet ennemi, X, 28, 7 et *passim*, renfermeraient tout au moins une allusion à ces combats mythologiques dont les combats réels ne sont, aux yeux des *R*ishis, que la reproduction terrestre.

§ II. LES DASYUS OU DÂSAS.

Les observations auxquelles a donné lieu le nom de *vritra* sont, pour la plupart, applicables au nom de *dasyu* et à celui de *dàsa* (oxyton et paroxyton).

Ces deux noms, dont l'étroite parenté n'est pas contestée, et qui sont dans plusieurs formules rapprochés, I, 103, 3; IV, 28, 4; V, 30, 9; VIII, 59, 10 et 11, ou même expressément appliqués à un seul et même être, X, 22, 8, y désignent, ainsi que dans beaucoup d'autres passages, soit au singulier, II, 12, 10; III, 49, 2; VIII, 40, 6; X, 105, 7; 120, 2, soit au pluriel, I, 101, 5; IV, 28, 3; V, 29, 10; 31, 5, et assez souvent à côté du nom de Vritra, VI, 23, 2; 29, 6; VIII, 66, 3; 85, 18; X, 23, 2; 49, 6, des ennemis vaincus par Indra[1].

1. Et aussi, comme nous le verrons plus loin, par Soma, IX, 88, 4, et par Agni, I. 78, 4, appelé *dasyuhantama*, VI, 16, 15; VIII, 39, 8, ou avec l'aide d'Agni, VI, 14, 3. On triomphe aussi des Dasyus avec l'aide des Açvins, V, 70, 3, cf. I, 117, 3; 158, 5; VIII, 5, 31, ou de Manyu, X, 83, 6, cf. 3.

Aussi donne-t-on à ce dieu le nom de *dasyu-han* « meurtrier des Dasyus » ou « du Dasyu », I, 100, 12; VI, 45, 24; VIII, 65, 11; 66, 3, cf. IV, 16, 10, et à ses combats celui de *dasyu-hatya* « combat contre les Dasyus », ou « le Dasyu », I, 51, 5 et 6; 103, 4; X, 99, 7; 105, 11. Indra, dans l'intérêt de divers personnages que nous retrouverons plus loin dans l'énumération de ses protégés, a « endormi » des milliers de Dâsas, IV, 30, 21, « lié » les Dasyus « sans avoir besoin de cordes », II, 13, 9, conquis sur eux des étables de vaches, X, 48, 2. Les protégés d'Indra triomphent eux-mêmes des Dasyus avec son aide, I, 53, 4, et l'un d'eux reçoit au vers de l'hymne Vâl. 7, qui commence par les louanges du dieu, et aux vers I et II de l'hymne suivant, le nom de *dasyave vrika* « loup pour le Dasyu [1] ».

Nous avons déjà constaté, à propos de l'application du nom de *vritra* à des êtres réels, que les ennemis désignés par ce mot reçoivent quelquefois dans une même formule les deux dénominations opposées de *dàsa* et d'*àrya*. On prie Indra [2] de frapper les Vritras, tant Aryas que Dàsas, VI, 22, 10; 33, 3. La même opposition se retrouve, sans le nom de *vritra*, dans d'autres passages où le secours du dieu est imploré contre les deux sortes d'ennemis, X, 38, 3; 83, 1; 102, 3, cf. VIII, 24, 27. Or, le nom d'Arya est celui du peuple védique, dont les différentes tribus étaient souvent en guerre entre elles, cf. IV, 30, 18, aussi bien qu'avec les peuples de race différente, cf. VI, 25, 3. Le nom de Dâsa doit donc, par opposition à celui d'Arya, désigner les peuples de race non aryenne, et c'est en effet le plus ancien nom qui ait été donné plus tard, dans le système des castes, à la quatrième caste, composée des non-Aryas, dont le devoir était de servir les Aryas. Déjà dans quelques passages des hymnes, le mot *dàsa* paraît avoir le sens général de serviteur, Vâl. 8, 3, cf. X, 62, 10, et même le sens figuré de serviteur d'un dieu, VII, 86, 7; et le nom d'un protégé d'Indra, que nous retrouvons plus loin, *divodâsa*, paraît signifier « serviteur du ciel ». Cependant, l'emploi de beaucoup le plus ordinaire du mot *dâsa*, comme du mot *dasyu*, est celui dans lequel ils désignent un ennemi. Il s'en faut d'ailleurs que l'opposition du nom d'Arya suf-

1. On peut rapprocher ce nom de l'expression *dasyave sahah* « force contre le Dasyu », appliquée à un personnage nommé Turvîti (voir section V).

2. Et aussi Indra et Agni, VI, 60, 6, Agni seul, X, 69, 6, Indra et Varuna, VII, 83, 1.

fise toujours pour en déterminer l'application à un ennemi humain. On ne peut guère douter qu'il soit pris ainsi dans les passages déjà cités, et dans ceux où Indra est prié de distinguer les Aryas des Dasyus I, 51, 8, ou bien déclare lui-même qu'il distingue le Dâsa de l'Arya, X, 86, 19, (cf. Vâl. 3, 6?) ,c'est-à-dire apparemment qu'il protège celui-ci de préférence à celui-là. Il ne saurait en effet être question d'une *préférence* accordée à l'homme sur le démon.

Mais déjà, dans les formules où il est question seulement des combats qu'Indra livre aux Dasyus ou aux Dâsas pour l'Arya, VI, 18, 3; 25, 2, on ne saurait affirmer avec certitude que ces combats soient des combats réels, terrestres. Il est en effet hors de doute que les mots *dâsa* et *dasyu* désignent dans les hymnes védiques, non seulement des races ennemies, mais aussi des démons.

Ils s'ajoutent souvent comme termes génériques au nom de différents démons combattus par Indra, que nous étudierons séparément, de Çushna, VII, 19, 2; VIII, 6, 14; X, 49, 3, cf. IV, 16, 12; V, 31, 7; de Pipru, VIII, 32, 2; X, 138, 3, cf. I, 51, 5; de Namuci, V, 30, 7-9; VI, 20, 6; X, 73, 7; de Navavâstva, X, 49, 6 et 7; de Cumuri et de Dhuni, II, 15, 9; VII, 19, 4; de Çambara et de Varcin, IV, 30, 14 et 15; VI, 26, 5; 31, 4; 47, 21 [1]; et d'autres encore, I, 51, 6, aussi bien que d'Ahi lui-même, II, 11, 2.

Les Dasyus qui, au vers VIII, 14, 14, cherchent à escalader le ciel, et sont renversés par Indra, ne peuvent être que des démons, et ce passage nous révèle le sens primitif de la formule « Tu renverses les Dasyus [2] », au vers I, 78, 4, qu'elle y soit ou non appliquée à des ennemis réels. Indra renverse les Dasyus en les chassant du ciel, X, 55, 8, ou du monde entier, IV, 28, 4. Ou bien c'est la montagne elle-même « son amie », c'est-à-dire le nuage, qui rejette le Dasyu d'une secousse et le livre aux coups du dieu, VIII, 59, 11. Ce sont encore certainement des démons que ces Dasyus dont Indra triomphe dès sa naissance, VIII, 66, 1-3, cf. VI, 29, 6, et I, 51, 6, ou contre lesquels il prête son secours « aux dieux », X, 54, 1 [3]. Êtres ténébreux, cf. X, 73, 5, ils ont pour ennemie la lumière qui est « la meurtrière par excellence des Dasyus » aussi bien que « des Vritras », X, 170, 2, et c'est

1. Ajoutez I, 59, 6; où c'est Agni qui frappe le Dasyu Çambara.
2. C'est Agni qui est là célébré comme le vainqueur des Dasyus.
3. La même chose est dite d'Agni, III, 29, 9; V, 4, 6.

avec le soleil qu'Indra triomphe des races des Dâsas, II, 11,4= X, 148, 2. Avec ses amis « blancs », c'est-à-dire représentant plus ou moins directement les phénomènes lumineux, il a conquis sur les Dasyus le soleil (cf. V, 33, 4), et aussi les eaux, I, 100, 18[1]. Les Dâsas étaient, avant sa victoire, les maîtres (cf. I, 158, 5), ou les époux des eaux, appelées pour cette raison *dâsapatnîh*, I, 32, 11; V, 30, 5; VIII, 85, 18. On voit par le vers I, 32, 11, que les eaux épouses, du Dâsa, sont les eaux célestes retenues par Ahi; et les dieux qu'Indra fait trembler quand il les conquiert, V, 30, 5, sont peut-être ces dieux malveillants qui semblent parfois se confondre avec les démons eux-mêmes[2]. De *dâsapatnîh* qu'elles étaient, les eaux deviennent, par la victoire d'Indra, *aryapatnîh*, X, 43, 8, c'est-à-dire qu'elles ont désormais un maître ou un époux honorable, soit Indra lui-même, soit Agni ou Soma[3]. La qualification de *dâsapatnîh*, est encore donnée aux forteresses du Dâsa, III, 12, 6, avant qu'elles soient prises par Indra, cf. VII, 26, 3, à ces forteresses « à la matrice noire », *krishnayonîh*, II, 20, 7 (cf. *krishnagarbhâh*, I, 101, 1), que le dieu fend, cf. III, 34, 1; X, 47, 4; 99, 7, pour en faire sortir les eaux, II, 20, 7, et qui sont, tantôt au nombre de quatre-vingt-dix, III, 12, 6, tantôt au nombre de sept, VI, 20, 10. Les sept forteresses du Dâsa reçoivent en outre l'épithète *çâradî*, *ibid.*, dérivée de *çarad* « automne » et « année », que les *Rishis* appliquent également aux sept forteresses de Vritra, I, 174, 2 (cf. encore I, 131, 4), et qui, de quelque façon qu'on l'entende, doit contenir une allusion à l'ordre des saisons, et révèle un mythe naturaliste. Elle rappelle, en particulier, une formule commec elle du vers VII, 103, 9, portant que chaque année, à l'arrivée de la saison des pluies, les vases de lait chauffés (les nuages) s'épanchent. De la « matrice noire » des forteresses du Dâsa, c'est-à-dire du nuage ou du réservoir caché des eaux et de la lumière, il faut rapprocher la « matrice » où Indra a « fendu » les Dasyus, I, 63, 4, et le séjour où, comme nous le verrons, la prière

1. Agni aussi conquiert les vaches, les eaux, la lumière, en frappant les Dasyus, en chassant les ténèbres avec la lumière, V, 14, 4. Soma a fait la lumière du jour en triomphant du Dasyu, IX, 92, 5. Indra et Vishnu combattent le Dâsa pour faire apparaître le soleil, l'aurore et le feu, VII, 99, 4.

2. Voir plus haut, p. 192.

3. Voir plus haut, p. 47. Agni donne aussi aux aurores un époux honorable, VII, 6, 5, qui n'est peut-être autre que lui-même. Cf. encore l'emploi de l'épithète *çârapatnîh*, I, 174, 3.

découvre le Dasyu, I, 104, 5, pour le livrer à Indra. Enfin les « femmes » que le Dâsa prend pour « armes » dans son combat contre Indra, V, 30, 9, cf. X, 27, 10, sont sans doute les eaux ou les aurores, les éléments femelles des phénomènes célestes, tant qu'ils restent en sa puissance, enfermés dans ses forteresses.

C'est seulement en étudiant la légende particulière de Namuci, que nous pourrons insister sur la signification mythique de la « tête » du Dâsa, II, 20, 6, brisée par Indra, IV, 18, 9, cf. X, 171, 2. Mais on nous accordera sans peine dès maintenant, que le Dâsa à « trois têtes » et à six yeux, X, 99, 6, ne peut être qu'un démon. Les trois têtes du démon peuvent correspondre aux trois mondes, comme les trois têtes d'Agni et de Soma. Comme les femelles d'Agni et de Soma, les vaches, et plus généralement les femelles du Dasa, paraissent être aussi parfois au nombre de deux, V, 30, 9, ou de trois, I, 174, 7.

Non seulement les mots *dâsa* et *dasyu* désignent des démons aussi ou même plus souvent que des ennemis humains, mais je crois que, comme le nom de *vritra*, c'est dans leur emploi mythique qu'ils trouvent leur meilleure explication. A côté de ces mots, la langue védique présente des formes verbales dont les unes ont au présent l'*â* long et les autres l'*a* bref, et qui doivent probablement être rapportées à une même racine comme les deux substantifs eux-mêmes. Les premières sont les moins instructives, parce qu'elles ne sont usitées qu'avec le préfixe *abhi* (*abhi-dâsati*, etc.) auquel elles peuvent devoir leur sens, d'ailleurs assez vague, d'« attaque », ou d'« entreprise hostile ». Au contraire celles qui ont l'*a* bref (*dasyati, dasat*, etc.) ont un sens très bien déterminé. On les emploie avec une négation pour dire que les richesses des hommes pieux ne s'épuisent pas, V, 54, 7; X, 117, 1, que les faveurs des dieux sont intarissables, I, 11, 3; 62, 12; 121, 15; 139, 5; VIII, 43, 33, que l'*amrita*, c'est-à-dire le breuvage céleste, coule toujours à flots, VI, 37, 3, ou dans le langage préféré des *R*ishis, que les « vaches » des dieux sont toujours bonnes laitières, I, 135, 8; V, 55, 5. Qu'on rapproche de ces derniers emplois une formule comme celle qui dit du Père androgyne, si souvent assimilé à un démon, que tantôt il est stérile, et tantôt il enfante, VII, 101, 3 [1], et on comprendra que le Dasyu, et par suite aussi

1. Voir III, p. 26.

le Dâsa, a dû être à l'origine celui qui est toujours stérile, celui qui retient le lait céleste attendu par les hommes.

Pour en revenir à l'opposition des noms de Dâsa ou de Dasyu et d'*A*rya, nous remarquerons que les premiers désignent encore clairement des démons dans plusieurs passages où l'*A*rya figure comme protégé d'Indra, et comme profitant de la victoire que le dieu remporte sur eux.

Tels sont ceux où ces noms génériques sont déterminés par l'addition d'un nom propre de démon, tel que Çush*n*a, X, 49, 3, Tvâsh*t*ra, II, 11, 19, et ceux où le résultat de la victoire remportée sur les Dasyus par Indra [1] est la conquête du soleil [2], III, 34, 9. Dans les vers V, 34, 6 et X, 138, 3, l'*A*rya qui triomphe du Dâsa paraît être Indra lui-même, et dans le second au moins, ce Dâsa est un démon, portant le nom particulier de Pipru. Cette attribution à Indra du nom d'*A*rya, qui sert aussi d'épithète à la lumière, X, 43, 4, nous fait bien sentir l'étroit rapport conçu par les *R*ishis védiques entre les combats que ce dieu livre aux démons dans le ciel, et ceux qu'ils livrent eux-mêmes aux Dâsas, c'est-à-dire aux démons terrestres. C'est ainsi qu'une formule comme celle du vers I, 103, 3, où Indra est représenté favorisant les *A*ryas, lançant un trait sur le Dasyu et « brisant les forteresses du Dâsa », si elle peut s'appliquer à des ennemis terrestres, rappelle au moins par le dernier trait que le combat d'Indra contre les démons est le prototype de ceux qu'il peut livrer sur la terre. L'emploi même du mot *varna* « couleur », qui a pris plus tard le sens de « caste », pour désigner la race des Dâsas, II, 12, 4, cf. I, 104, 2, ou la race des *A*ryas, III, 34, 9, s'il peut suggérer l'idée d'une différence de couleur entre les *A*ryas et leurs ennemis humains, rappelle aussi, d'une part, les amis « blancs », c'est-à-dire lumineux, d'Indra, I, 100, 18, et de l'autre les démons des ténèbres, les races noires dont il triomphe, IV, 16, 13, cf. III, 31, 21. On dit d'Indra qu'il « cache » cette « couleur » des Dâsas, II, 12, 4, comme on dit de l'aurore qu'elle « cache » les ténèbres, VII, 80, 2, cf. IV, 51, 9.

Si l'opposition du nom d'*A*rya ne suffit pas à elle seule pour écarter l'interprétation des noms de Dâsa et de Dasyu dans le

1. C'est aussi en chassant les Dasyus qu'Agni, VII, 5, 6, et les Açvins I, 117, 21, font apparaître la lumière pour l'*A*rya.
2. Voir cependant plus haut, p. 189.

sens mythique, je ne crois pas en revanche que celle du nom de *mânusha*, I, 103, 4, ou l'application au Dasyu ou Dâsa du terme négatif *a-mânusha*, X, 22, 8, suffise pour imposer cette interprétation. Le mot *mânusha* « homme » signifie proprement descendant de Manus, c'est-à-dire de ce personnage, appelé aussi Manu, qui est considéré, moins encore peut-être comme le père de la race humaine tout entière, que comme l'ancêtre du peuple védique[1]. Les primitifs *manu* et *manus* qui peuvent, même au singulier, si on les prend alors dans le sens collectif, désigner la race issue de Manu, sont souvent opposés aux noms de Dâsa et de Dasyu[2], à peu près comme le mot *ârya*. Ce dernier est, de plus, rapproché au vers I, 130, 8, du mot *manu*, de façon à suggérer l'idée que l'un et l'autre sont des désignations à peu près équivalentes du peuple protégé par Indra. Il se pourrait donc que le Dasyu ou Dâsa *a-mânusha*, X, 22, 8, fût un ennemi « non descendant de Manus », mais appartenant pourtant à la race humaine. Nous n'entendons parler, bien entendu, que d'une simple possibilité. Le mot *amânusha* est appliqué à un Dasyu démoniaque et ennemi des « hommes » au vers VIII, 59, 11, déjà cité, qui nous montre ce personnage rejeté d'une secousse par la montagne « son amie », c'est-à-dire par le nuage[3]. Il ne faut pas oublier non plus que l'ancêtre nommé Manu ou Manus est lui-même un personnage mythique[4], et que, par conséquent, dans les formules où les mots *manu, manus,* sont opposés au nom de Dâsa ou de Dasyu désignant l'adversaire d'Indra, I, 175, 3; VIII, 87, 6; Vâl. 2, 8, le protégé du dieu peut être de nature semi-divine, comme son ennemi peut être de nature démoniaque, et l'est en effet au vers II, 20, 7, où Indra fend ses forteresses « à la matrice noire » pour en faire couler les eaux.

1. Voir I, p. 69-70.
2. *Ibid.* Au lieu de VII, 87, 6, lisez VIII.
3. La même épithète est aussi donnée à des démons particuliers, à Çushna, X, 22, 7, au Dânava, II, 11, 10.
4. Voir I, p. 62 et suiv. Aux arguments qui ont été présentés alors à l'appui de son identification avec Agni, on peut en ajouter un autre, emprunté à un passage dont la citation viendra ici tout à fait à propos. Il est dit au vers VI, 21, 11, que les dieux ont rendu Manu inférieur pour le Dasa (seul exemple de *dasa* par *a* bref, cf. *dasyu*), c'est-à-dire apparemment l'ont fait descendre sur la terre pour combattre le Dasa. Les dieux dont il s'agit ne pouvant être des dieux malveillants, puisqu'ils sont appelés au sacrifice en compagnie d'Indra, la traduction « ont rendu Manu inférieur au Dasa » serait inadmissible.

Au vers I, 130, 8, où le nom de *manu* nous a semblé à peu près synonyme de celui d'*ârya*, les ennemis d'Indra sont désignés par le mot *avrata* « impie », proprement « qui n'observe pas la loi ». Les Dâsas ou les Dasyus eux-mêmes sont souvent considérés, non seulement comme des trompeurs, III, 34, 6, et des criminels, IX, 47, 2, mais comme des impies. Ils reçoivent comme épithète le même mot *avrata*, VI, 14, 3; IX, 41, 2, ou des mots synonymes, et particulièrement le terme encore plus significatif d'*ayajvan* « qui ne sacrifie pas », VIII, 59, 11, cf. I, 33, 4 et 5. Au contraire l'*Arya* sacrifie, I, 77, 3; 96, 3; I, 156, 5; X, 11, 4, et en récompense de ses sacrifices, est protégé par les dieux, I, 59, 2; IV, 26, 2; VII, 18, 7; VIII, 92, 1. Les lois elles-mêmes, ces lois que les Dâsas n'observent pas, reçoivent l'épithète *ârya*, X, 65, 11, cf. IX, 63, 14. « Distinguer les Aryas des Dasyus », selon la formule citée plus haut, équivaut souvent, pour les dieux, à distinguer les hommes pieux des impies, I, 51, 8. Mais ici encore il s'en faut de beaucoup que la qualification donnée aux ennemis d'Indra suffise pour déterminer leur nature. Les lois des phénomènes célestes sont, comme nous le verrons plus tard[1], désignées par les mêmes mots que les lois du sacrifice, et l'obscurité qui cache le soleil est appelée *apavrata*, V, 40, 6, comme les impies. Ce n'est pas tout. Nous savons déjà que l'apparition de la lumière et l'épanchement des eaux ont été assimilés à un sacrifice célébré par les dieux ou par les ancêtres divinisés : par opposition à ces sacrificateurs divins, il était naturel que les démons qui retiennent les eaux et la lumière fussent regardés comme des impies. L'attribution de ce dernier caractère aux Dâsas ou Dasyus n'est donc pas par lui-même, une raison suffisante de croire que les ennemis ainsi qualifiés soient des ennemis humains. Aux vers I, 175, 3; IV, 16, 9; X, 22, 8, si le Dasyu impie était un mortel, comme j'en ai admis la possibilité pour le dernier passage, bien qu'il y soit appelé en outre *amânusha*[2], il est tout au moins intentionnellement rapproché, I, 175, 4; IV, 16, 10-12; X, 22, 7, d'un être essentiellement démoniaque, Çushna. Il faudrait citer en entier l'hymne I, 33. Le nom de Dasyu y revient trois fois, aux vers IV, VII et IX, la seconde fois comme celui d'un ennemi qu'Indra a fait tomber du ciel en le brûlant.

1. Quatrième partie, chap. III.
2. Ci-dessus, p. 214.

20 ; 71, 1 ; 85, 1 ; 83, 48 ; 91, 4 ; 97, 10 ; 104, 6 ; 110, 12 cf. X, 36, 4; 76, 4, à Brihaspati, II, 23, 14; X, 103, 4; 182, 3[1].

Cependant Indra est aussi invoqué contre eux, non seulement en compagnie d'Agni, I, 21, 5 ; VII, 94, 12, ou de Soma, VII, 104, (en entier), mais aussi seul, I, 129, 11 ; 133, 2 ; 3 et 5 ; III, 30, 16 et 17 ; VI, 18, 10 ; 21, 7 ; 45, 18 ; VII, 21, 5 ; X, 89, 14 ; 120, 4 ; 152, 3, cf. I, 129, 9. Indra, en effet, est, comme les autres dieux, l'ennemi de la tromperie et des trompeurs, I, 133, 1 et IV, 23, 7, et il n'est d'ailleurs pas impossible que le nom de rakshas au moins ait désigné à l'origine des démons analogues à ses ennemis ordinaires, des « gardiens » avares[2] des trésors célestes.

D'autres noms, également communs à l'ennemi réel, humain, et au démon, sont ceux qui, comme *ararivâms*, *araru*, *arâvan*, *arâti*, *arâtîvan*, *arâdhas*[3], etc., signifient précisé-

1. Plus rarement à d'autres dieux, VII, 38, 7, aux Maruts, I, 86, 9; V, 42, 10, aux Açvins, VI, 63, 10; VII, 73, 4; VIII, 22, 18; 35, 16, cf. 90, 8, à Parjanya, V, 83, 2, à Savitri, I, 35, 10, aux Adityas, VI, 62, 8, cf. 9; VIII, 18, 13; 47, 12; X, 132, 2. Au vers X, 97, 6, c'est le prêtre lui-même qui est appelé tueur de Rakshas.

2. Le nom de Rakshas est plusieurs fois rapproché des mots désignant l'avare (voir ci-après), I, 36, 15; VII, 1, 13; VIII, 49, 10. Remarquons encore que les Rakshas et les Yâtudhânas sont des êtres ténébreux, VII, 104, 17-18 et *passim*, que détruit le soleil, I, 191, 8.

3. Voir Grassmann, *s. v.* Un des noms les plus fréquents de l'ennemi, *ari*, a la même origine et vient, comme l'entend M. Roth (*s. v.*), de *a* privatif et de *ri*, forme faible de la racine *râ* « donner ». Ainsi s'explique la déclinaison de ce mot qui fait au génitif singulier et à l'accusatif pluriel *aryah* (et même à l'accusatif singulier *aryam*, au vers VIII, 33, 14 où se rencontre une construction *paratactique* assez fréquente dans le *Rig-Veda*). Le mot *sû-ri*, désignant régulièrement l'homme riche qui sacrifie et récompense dignement le prêtre, paraît être formé de la même manière avec la particule *sû* et signifier proprement « qui donne bien », quoiqu'il suive dans sa déclinaison l'analogie des thèmes en *i* (le mot *ari* lui-même fait au datif singulier *araye*, et à l'accusatif *arim* en même temps que *aryam*). Les deux mots *ari* et *sûri* semblent même intentionnellement opposés, l'un dans le sens d' « avare », l'autre dans le sens de « libéral », au vers I, 73, 5 (cf. VII, 60, 11, où *sûri* est remplacé par *maghavan*). On ne peut en tout cas négliger l'opposition du mot *ari* et des mots *dâçvâms*, *dadâçvâms* dans différents passages, I, 81, 6; II, 8, 2; VIII, 24, 22, cf. I, 81, 9 ; IX, 23, 3, ni la combinaison fréquente du mot *ari* avec le mot *arâti*, IV, 50, 11 ; VI, 16, 27; 48, 16, 59, 8; VII, 83, 5; VIII, 39, 2; X, 133, 3, cf. IX, 79, 3, ni enfin la formule consacrée *râyo aryah* « les richesses de celui qui ne donne pas », IV, 4, 6, 48, 1 ; VI, 14, 3 ; 36, 5 ; cf. 47, 9. Ce sont ces richesses-là que les dieux distribuent aux sacrifiants plus généreux, à celui qui est, selon l'expression des vers I, 184, 1 et 185, 9, « plus libéral que celui qui ne donne pas », *aryah sudâstarah*. L'étymologie que nous adoptons pour le mot *ari* dans le sens d' « ennemi » ne nous oblige pas d'ailleurs à supposer, comme le fait M. Roth, un homonyme d'origine différente pour expliquer les passages où l'*ari* est un

ment « avare », littéralement « qui ne donne pas ». On verra qu'un des noms de l'avare, le mot *pani*, est devenu l'appellation mythique d'une troupe de démons combattus par Indra. Celui qui ne donne pas est, sur la terre, l'homme qui n'offre pas de sacrifices aux dieux, cf. I, 150, 1 et 2; V, 61, 6 ; VIII, 11, 3, ou qui ne récompense pas généreusement les prêtres, et dans le ciel, le démon qui retient la lumière et la pluie. Ainsi, l'épithète *aprinatah*, par exemple, jointe au nom de Dasyus, V, 7, 10, ne peut servir à déterminer s'il désigne des ennemis réels ou des ennemis mythiques.

§ III. AUTRES ENNEMIS D'INDRA

Dans un certain nombre de passages où les ennemis d'Indra ne sont désignés ni par les noms génériques de Vritras, de Dâsas ou de Dasyus, ni par aucun des autres noms auxquels nous devons consacrer une étude spéciale, des traits analogues à ceux qui ont été déjà relevés ne permettent pas de douter que ces ennemis soient des démons. Ainsi, ce sont certainement des être mythiques que le dieu combat « en naissant », VIII, 85, 16 ; X, 113, 4 ; 120, 1, cf. V, 32, 3 et VIII, 45, 4 ; 66, 1-3.

C'en est un encore, qui était couché sur les eaux et qui s'était emparé des deux mondes, VIII, 6, 16 et 17, quand Indra l'a fait rentrer dans les ténèbres, cf. V, 32, 5, qui sont d'ailleurs son élément, et le milieu où il « croît », cf. *ibid.*, 6. J'en dirai autant de celui qui « croissait » et allait atteindre le

pieux serviteur des dieux. En effet, il faut remarquer que les personnages ainsi désignés sont, non pas les sacrifiants, mais les prêtres, les chantres, cf. I, 9, 10 ; VI, 45, 33 et VIII, 83, 3 ; I, 186, 3 et VIII, 1, 22 ; I, 116, 6 ; 118, 9 et IV, 38, 2 ; I, 71, 3 ; 122, 14 et X, 148, 3, les « préposés » au sacrifice, VI, 25, 7, ceux qui louent, non seulement les dieux, mais les riches qui les emploient, comme leurs bienfaiteurs, V, 34, 9 ; VII, 64, 3 ; VIII, 19, 36 (cf. V, 33, 6, où le génitif *aryah* paraît être le régime du verbe passif, 3e pers. sing., *stushe*). L'opposition déjà signalée des mots *ari* et *sûri* se rencontre dans des passages où le premier désigne les prêtres, le second désignant, soit les sacrifiants, VI, 25, 7 ; 45, 33 ; VII, 92, 4, cf. V, 33, 6 et 8, soit les dieux, I, 186, 3, qui les récompensent. Je crois donc que le mot *ari* a signifié par opposition à *sûri*, non seulement « avare », mais « pauvre », et qu'il a pu désigner ceux qui « ne donnent pas » parce que leur rôle est de « recevoir ». Peut-être même le composé doit-il être considéré comme possessif, le second terme *ri* étant pris substantivement dans le sens de « richesse ». Ce serait alors le sens de « pauvre » qui serait primitif, et le sens d' « avare » qui serait dérivé.

Jigarti est l' « avaleur » qu'Indra « avale », V, 29, 4, comme nous avons vu qu'il « enveloppe » Vritra « l'envelopepeur », et qu'il dévore le même Vritra ou Ahi [1]. Ce sont sans doute aussi les eaux ou les aurores qui avaient été « avalées », englouties, dérobées par Jigarti. Le nom d'Açna, désignant encore un démon frappé par Indra [2], II, 14, 5 ; 20, 5, a un sens analogue : il signifie « dévorant » [3].

Arbuda est un autre ennemi d'Indra que ce dieu renverse, II, 11, 20 ; 14, 4, qu'il écrase sous son pied, tout grand qu'il est, I, 51, 6, et sur lequel il conquiert des vaches, VIII, 3, 19, qui doivent être des animaux mythiques, puisqu'elles sont appelées en même temps les vaches de la montagne, c'est-à-dire sans doute, du nuage. Cette montagne ne diffère probablement pas du « sommet » d'Arbuda, également conquis par Indra, VIII, 32, 3. Enfin le vers X, 67, 12, fait mention du « grand océan », en même temps qu'il représente Indra fendant la tête d'Arbuda. Ces détails suffiraient pour nous révéler dans Arbuda un démon, proche parent de Vritra et d'Ahi qui sont d'ailleurs nommés avec lui aux vers VIII, 3, 19 ; 32, 26 ; X, 67, 12, lors même que le sens propre de son nom ne serait pas, comme l'admet M. Roth (*s. v.*) et comme il y a d'assez bonnes raisons de le croire, le même que celui d'*ahi*, c'est-à-dire « serpent ». Le trait du vers VIII, 32, 26 « Indra a tué Arbuda par le froid » confirme l'interprétation naturaliste de la légende d'Arbuda, mais est trop isolé dans le *R*ig-Veda pour qu'il y ait lieu de nous y arrêter.

Le nom d'Ahîçuva paraît renfermer le nom même d'Ahi (qui se rencontre aussi avec l'*î* long). Il désigne en tout cas un personnage mythique, nommé en compagnie de différents démons, VIII, 32, 26, qu'Indra combat pour délivrer les eaux, *ibid.*, 2. D'après le vers VIII, 66, 2, cf. 1, c'est un des premiers ennemis que le dieu doit combattre en naissant et que sa mère lui nomme. Enfin le vers X, 144, 3 (cf. 4 où figure le nom même d'Ahî) paraît lui attribuer dans le mythe célèbre du vol du Soma par l'aigle un rôle analogue à celui de Kriçânu [4], et plus généralement du gardien du breuvage

1. Voir plus haut, p. 205.
2. Et par Agni, VI, 4, 3.
3. L'épithète *atrin* « dévorant » est aussi appliquée aux différents démons (Grassmann *s. v.*). Sur le mot *açna*, voyez encore III, p. 8.
4. Vol. III, p. 30.

céleste, considéré tantôt comme comme un dieu d'un caractère équivoque[1], tantôt comme un pur démon.

Dans deux des quatre passages où il figure, le nom d'Ahîçuva est immédiatement précédé de celui d'Aurnavâbha, VIII, 32, 26; 66, 2. C'est aussi dès sa naissance, VIII, 66, 2, qu'Indra combat cet autre personnage dont le nom figure encore au vers II, 11, 18 dans une énumération de démons. Ce nom est un patronymique dérivé de *ûrnavâbhi* « araignée » (masculin en sanskrit), proprement « qui tisse de la laine ». La laine tissée par le père d'Aurnavâbha est sans doute celle dont se revêtent Indra, IV, 22, 2, et les Maruts, V, 52, 9, c'est-à-dire la nuée, cf. II, 30, 3; ce qui nous ramène toujours à l'idée d'un démon des eaux.

Est-ce aussi parce qu'il est revêtu de la laine du nuage que le démon aux 99 bras, frappé par Indra au vers II, 14, 4, reçoit le nom d'Urana dont le sens propre est « mouton » ? Une autre explication serait encore possible. Nous étudierons plus tard[2] un mythe où ce sont les Somas qui paraissent être représentés par des moutons que dévore la pierre du pressoir représentée par une louve. Il se peut aussi que le mouton frappé par Indra soit un Soma qui se dérobe à l'attente des hommes ou du dieu lui-même, et qui se trouve ainsi prendre un caractère démoniaque.

Remarquons encore à ce propos qu'un personnage nommé Navavâstva « qui a neuf séjours », c'est-à-dire sans doute « présent dans les neuf mondes », figure tour à tour dans les hymnes comme un ennemi d'Indra, X, 49, 6, et comme un auxiliaire qu'Agni conduit contre le Dasyu, I, 36, 18, ou comme une conquête d'Indra qui le rend à son père, VI, 20, 11. Ces contradictions s'expliquent, comme celles que nous relèverons encore dans la légende d'autres personnages, par une confusion du feu ou du Soma avec le démon. Le dernier trait pourtant est obscur. Ordinairement le Père mythique est l'ennemi d'Indra et de son propre fils, quand ce fils n'assume pas lui-même un caractère démoniaque[3].

Le nom d'un autre ennemi d'Indra rappelle le combat que nous le verrons livrer ainsi au Père, que dis-je ? à son propre père, car lui aussi est un dieu fils. C'est le nom de Padgribhi,

1. Par exemple Tvashtri qu'Indra combat aussi en naissant, III, p. 58.
2. Vol. III, p. 6 et suiv.
3. Voir III, p. 63, note 2; cf. note 1.

X, 49, 5, qui signifie, non pas comme le veut M. Grassmann « saisissant », mais « saisi » ou « qui peut être saisi par les pieds » [1]. Indra, en effet, tue son père en le prenant par les pieds [2].

Rappelons en terminant que le démon combattu par Indra reçoit dans l'hymne I, 52, aux vers V et XIV, le nom de *svavrishti* « qui a en sa possession la pluie ». On verra dans la légende d'Atri qu'il porte aussi celui de *svarbhânu*. Ce dernier nom signifie « qui a l'éclat de la lumière » ou « du soleil », non pas en ce sens que le démon serait brillant comme le soleil, ou selon une conception dont on ne trouve guère de traces dans le *R*ig-Veda [3], représenterait le soleil lui-même, considéré comme malfaisant en temps de sécheresse : Svarbhânu avait au contraire obscurci le soleil, si bien que les êtres étaient « comme un insensé qui ne sait plus où il est », V, 40, 5. C'est quand Indra l'a frappé qu'Atri retrouve le soleil caché par les ténèbres « contraires à la loi », *ibid.* 6 ; 8 et 9. Le démon ainsi désigné est donc « celui qui a *en sa possession* le soleil ». Son nom et celui de Svavrish*t*i expriment les deux sortes de phénomènes attribués à la puissance malfaisante de l'ennemi mythique d'Indra, la sécheresse et l'obscurité.

Nous retrouverons d'autres noms de démons dans l'étude que nous consacrerons aux protégés d'Indra et aux exploits qu'il accomplit pour eux.

1. Cf. *durgribhi.*
2. III, p. 60.
3. Voir I, p. 6 ; et plus bas, la légende de Kutsa et de Çush*n*a.

CHAPITRE II

L'ACTION DU SACRIFICE SUR INDRA

SECTION PREMIÈRE

LE SACRIFICE EN GÉNÉRAL

On a vu dans le chapitre précédent, que les dons que l'homme attend des dieux, et particulièrement d'Indra, sont, ou les trésors célestes, sous la forme des éléments naturels étudiés dans la première partie de ce livre, ou des biens terrestres dont les mêmes éléments sont comme les prototypes mythiques. Ces dons, quand ils viennent d'Indra, sont, en raison de son caractère de dieu guerrier, considérés le plus souvent comme un butin, comme le prix des victoires que le dieu remporte, soit sur les démons proprement dits, soit sur les démons terrestres, c'est-à-dire sur les ennemis de ses adorateurs. Nous avons maintenant à étudier quelle est, dans cette conception des rapports de la terre avec le ciel, le rôle du sacrifice. Il ne peut plus être question, comme dans la première partie, même pour l'acquisition des trésors célestes, d'une action directe exercée sur les éléments des phénomènes par les éléments qui leur correspondent dans le culte. Les éléments des phénomènes, en effet, ne sont plus ici considérés comme indépendants, et le dieu intervient comme un intermédiaire nécessaire entre eux et le sacrifice. C'est à lui que le sacrifice s'adresse, et la libation que, dans ses rapports avec les éléments, soit du culte, soit des phénomènes, nous n'avions pu, sans une sorte d'abus de termes, appeler « offrande », va enfin mériter un peu mieux cette appellation. Mais il y aura loin encore, au moins dans la plu-

part des cas, de la présentation de cette offrande à un pur acte d'hommage.

Ce n'est pas que dans plus d'un texte, les avantages que procure le sacrifice ne paraissent considérés, selon la conception qui nous semble le plus naturelle[1], comme une récompense accordée par la toute-puissance du dieu à la bonne volonté de l'homme. Cette idée d'une récompense librement octroyée suffit parfaitement à rendre compte d'un grand nombre de formules qui promettent sécurité, nombreuse descendance, richesse, gloire, en un mot tous les biens, à commencer par la fortune de l'impie, IX, 23, 3, à ceux qui offrent le sacrifice aux dieux, II, 23, 4; 26, 3; III, 59, 2; VI, 54, 4; 68, 5; 70, 3; VII, 59, 2; 61, 4; 82, 7; 100, 1, et *passim*. J'en dirai autant de celles qui, dans un langage plus imagé, nous montrent les dieux « oignant » le sacrifice d'une douce liqueur, I, 188, 2, y « mêlant » cette liqueur, I, 34, 3; 47, 4; 142, 3; IX, 107, 6, c'est-à-dire sans doute, au moins à l'origine, répondant au sacrifice par le don de la pluie, cf. X, 68, 4, et I, 157, 2; VIII, 5, 6[2], ou encore « revêtant de richesse l'hymne de louange », VI, 35, 1, cf. I, 61, 16; III, 34, 5, et de beaucoup d'autres du même genre. Indra, en sa qualité de dieu guerrier, récompense surtout le sacrifice par la victoire[3]. Il donne la force à celui qui lui offre le Soma, IV, 24, 7, cf. VII, 32, 6. On obtient par le sacrifice la force même d'Indra, *indriya*, IV, 24, 5. Il secourt dans le combat ceux qui sacrifient contre ceux qui ne sacrifient pas, X, 49, 1, ceux qui pressent le Soma contre ceux qui ne le pressent pas, V, 34, 6, cf. VI, 44, 11. Ses suppliants l'invitent à frapper celui qui ne presse pas le Soma, et lui demandent les richesses de cet impie, I, 176, 4, cf. I, 81, 9; 103, 6; VII, 19, 1; VIII, 45, 15. Le roi chez lequel Indra boit le Soma est vainqueur de tous ses ennemis, V, 37, 4 et 5. Les vaches dont le lait sert aux sacrifices célébrés en son honneur ne sont jamais

1. Et qui peut très bien avoir été en effet la plus ancienne, même pour les Aryas. Il est entendu que nous *réservons* toutes les questions chronologiques que peut soulever notre étude.

2. Ces formules se rencontrent surtout dans les hymnes aux Açvins. Il est aussi question dans deux d'entre elles d'un « fouet qui donne une douce liqueur », I, 22, 3; 157, 4. Ce fouet représente peut-être le vent qui siffle en chassant les nuages, cf. I, 37, 3; V, 83, 3, s'il n'est pas là simplement pour rappeler le char sur lequel les Açvins apportent les dons qu'ils destinent aux hommes.

3. Voir plus haut, p. 173.

dérobées, VI, 28, 3 et 4. N'oublions pas que celles qu'il donne lui-même à ceux qui lui offrent le Soma, I, 81, 7, peuvent être les vaches cachées, I, 121, 4, de l'atmosphère et du ciel, c'est-à-dire les eaux ou les aurores, et que l'impie ou « l'avare » auquel il les enlève peut être le démon qui retient les trésors célestes[1].

Il y a aussi tel passage où l'on trouve exprimée la croyance que les dieux tiennent compte, et des moyens, et de l'intention du sacrifiant. Indra ne punit que chez le « riche » l'omission du sacrifice du Soma, X, 160, 4, cf. IV, 25, 7 ; VIII, 45, 15, et Agni agrée sans doute cette excuse, touchante dans sa simplicité, VIII, 91, 19 : « Je n'ai pas de vache... et cependant, malgré ma pauvreté, je te présente mon offrande. » D'autre part, la protection d'Indra n'est promise, au vers X, 160, 3, qu'à celui qui lui offre le Soma « volontiers » et « de tout son cœur », à celui qui « l'aime », *deva-kâmah*, et l'auteur du vers VIII, 11, 4 croit qu'Agni « ne goûte pas le sacrifice du mortel trompeur, même quand il est près de lui ». Nous reviendrons dans la quatrième partie sur le prix que les dieux attachent à la sincérité[2], et plus généralement sur la portée morale des croyances védiques. Mais nous y verrons aussi que les attributs d'une providence rémunératrice du bien, et surtout ceux d'une providence vengeresse du mal sont ordinairement réservés à un groupe particulier de divinités. Dans le culte des autres dieux, et particulièrement dans celui d'Indra, les rapports de la terre avec le ciel ont, sauf d'assez rares exceptions, un caractère singulièrement moins élevé.

Tout d'abord, le prix que l'homme espère de son sacrifice, lors même qu'il le considère comme une récompense que la divinité lui accorde par un acte volontaire et libre, semble n'être le plus souvent que le salaire de l'offrande matérielle, c'est trop peu dire, de l'offrande réellement consommée par le dieu auquel elle est destinée. Nous ne nous arrêterons pas à établir l'idée que l'offrande sert effectivement d'aliment ou de breuvage aux dieux. Il n'est pour ainsi dire pas d'hymne où elle ne soit exprimée, et on peut voir, en ouvrant le dictionnaire à l'artice *ad* « manger », et surtout à l'article *pâ* « boire », l'usage que font les *Ri*shis de l'impé-

1. Voir p. 215-218.
2. III, p. 179 et suiv.

ratif de ces verbes dans leurs formules d'invocation. Nous nous bornerons à signaler une conséquence assez curieuse de cette conception toute matérielle du culte. Les dieux ne pouvant, tout dieux qu'ils sont, consommer qu'une offrande à la fois, un des principaux soucis des sacrificateurs est la concurrence dont ils se sentent menacés par d'autres sacrifices qui seraient offerts en même temps que le leur. De là les formules si souvent employées dans les hymnes à Indra[1] pour inviter le dieu à négliger, non seulement le sacrifice de l'ennemi, IV, 29, 1; VIII, 33, 14 cf. 15; 54, 9; 55, 12, cf. 34, 10, du méchant, VIII, 32, 21, mais tout sacrifice autre que le leur, I, 7, 10; X, 89, 16. En effet, et bien que les faveurs d'Indra se ramifient comme les prières des hommes, VI, 44, 6[2], les *R*ishis craignent que le dieu, invoqué en tant de lieux divers, II, 18, 7; III, 40, 9; VIII, 1, 3, cf. 4; 4, 1, ne se laisse retenir par d'autres sacrificateurs, II, 18, 3; III, 35,5; 41, 8; 45, 1; VII, 22, 6; VIII, 2, 26; X, 160, 1.

Heureusement, Indra entend de loin l'invocation, VI, 38, 2, et ne se laisse pas tromper par les désirs, par les prières, qui, selon une expression que nous retrouverons plus loin, sont ses « cochers », I, 55, 7, c'est-à-dire cherchent à le diriger vers d'autres sacrifices. Citons intégralement quelques formules. X, 112, 7 : « On t'appelle et l'on te présente des offrandes en beaucoup de lieux : que nos libations soient pour toi les plus savoureuses! Puissent-elles être celles que tu goûtes! » VII, 28, 1 : « Tous les mortels t'appellent, chacun de leur côté : n'écoute que nous! » VII, 32, 1 : « Que nul prêtre ne te retienne loin de nous; si tu es loin, accours à notre festin, et si tu es près, écoute-nous! » VIII, 54, 1 : « Que tu sois, ô Indra, appelé par les hommes à l'Est, à l'Ouest, au Nord, ou au Sud, viens vite vers nous sur tes chevaux rapides ! » Un *R*ishi se demande, avec envie sans doute, quel est le prêtre chez lequel Indra séjourne et dont il goûte l'offrande, VIII, 53, 7-9, cf. IV, 25, 1-3; VI, 21, 4; VIII, 3, 13-14[3]. Un autre affirme qu'il préfère son sacrifice, IV, 20, 3. Un bon moyen de mériter cette préférence est naturellement de

1. Elles ne sont pas rares non plus dans les hymnes aux Açvins. Voir en particulier les vers IV, 44, 5; VII, 69, 6; VIII, 8, 8.
2. Voir I, p. VII.
3. A moins que ces passages ne trahissent seulement le désir d'employer les rites les plus efficaces. Voir ci-après, p. 229.

prévenir ses concurrents, en commençant le sacrifice de grand matin. Le prêtre peut alors inviter hardiment Indra et Vâyu à négliger « ceux qui dorment », I, 135, 7. Les dieux en effet n'aiment pas ceux qui dorment[1], VIII, 2, 18, et c'est en « s'éveillant » qu'on atteint Indra, V, 30, 2. Il est dit en propres termes au vers II de l'hymne V, 77 aux Açvins : « D'autres que nous offrent le sacrifice, et le premier de deux sacrifiants est celui qui obtient le plus. » C'est sans doute dans la même pensée que l'auteur du vers VI, 41, 4 adresse à Indra ces paroles : « Le Soma pressé vaut mieux que celui qui ne l'est pas. » Mais le choix des rites n'est pas non plus indifférent et cause aux Aryas védiques des préoccupations dont les hymnes portent souvent la trace, IV, 23, 1-5; 24, 1; VII, 29, 3, et *passim*[2]. Il importe surtout que le prêtre ait l'oreille du dieu, cf. IV, 23, 1; VI, 21, 4 : les Vasishthas ont autrefois attiré Indra de bien loin; ils lui ont fait négliger la libation qui lui était offerte, et ont obtenu la préférence pour la leur, VII, 33, 2.

Cette conception de l'offrande comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par les dieux fait en somme du sacrifice et de sa récompense un échange de bons offices entre la terre et le ciel. C'est toujours, sous une autre forme, l'idée que nous avons déjà vue exprimée au vers I, 164, 51 : « Les nuages récréent la terre; les feux récréent le ciel. » Agni garde son rôle dans ce nouvel échange, quoiqu'il ne soit plus qu'un intermédiaire portant les offrandes aux dieux et la richesse à leurs adorateurs, VII, 9, 1.

Les offrandes elles-mêmes sont des richesses, les richesses terrestres, cf. III, 55, 22, qu'Indra recueille en même temps que les hommes recueillent ses bienfaits, X, 111, 10. Aussi la faveur du dieu paraît-elle souvent attendue, moins comme une récompense, que comme le payement d'une dette contractée par l'acceptation de l'offrande. Le sacrifice lui était dû sans doute : mais l'homme, en l'accomplissant, ne cesse pas seulement d'être son débiteur : il devient son créancier. Ajoutons bien vite que le crédit du dieu est considérable. « Il n'y a personne », s'écrie l'auteur de l'hymne VIII, 32 (vers XV et XVI), « qui dise : il ne donnera pas. Maintenant les prêtres, les préparateurs empressés du Soma ne

1. Quelquefois « celui qui dort » est purement et simplement l'impie, VIII, 86, 3, cf. I, 53, 1; 120, 12.
2. Voir ci-dessus, p. 228, note 3.

sont plus en dette. (Or) le Soma n'est jamais bu sans salaire. » Cependant, si le payement se faisait attendre, l'homme saurait bien rappeler le dieu à ses devoirs, car il ne lui demande après tout que de faire ce qu'il ferait lui-même à sa place, VIII, 14, 1 et 2 : « Si, comme toi, ô Indra, j'étais le seul maître de la richesse, celui qui me loue aurait pour amie la vache (serait nourri par la vache céleste). Je voudrais lui venir en aide, je voudrais lui faire des dons, ô maître de l'aide, à ce pieux adorateur, si j'étais le maître des vaches. » VII, 32, 18 et 19 : « Si j'étais, ô Indra, aussi puissant que toi, je voudrais faire des dons à celui qui me loue; ô dieu qui découvres les trésors, je ne te livrerais pas à la misère. Je voudrais venir en aide à celui qui me glorifie tous les jours, etc. » De pareilles mises en demeure sont aussi adressées, presque dans les mêmes termes, aux Maruts, I, 38, 4 et 5, et à Agni, VIII, 19, 25 et 26 ; 44, 23. Dans les deux premiers passages, le *R*ishi complète même sa supposition en disant aux dieux : « Si j'étais immortel *et que vous fussiez mortels*, etc. » Quand les dieux et les mortels ont payé leurs dettes respectives, ils n'ont plus qu'à s'adresser « des éloges[1] réciproques », I, 26, 9. Nous trouvons au vers IV, 42, 10, dans une prière qui semble résumer l'idée que l'auteur se fait de l'ordre universel, ces rapprochements caractéristiques : « Puissions-nous jouir de la richesse! Puissent les dieux jouir de l'offrande, *et les vaches des pâturages!* »

Ces textes, en dépit de leur hardiesse, expriment encore un sentiment qui a sa valeur morale : car c'est, en somme, celui de la justice. Nous en pouvons dire autant de tous ceux dont le sens peut se ramener à peu près à notre formule « à donner, donner », comme celui-ci, par exemple, III, 54, 3 : « Avec cette libation, je demande la richesse. » « Satisfais », dit-on à Indra, « ton désir de Soma, et pense ensuite à nous faire des dons », I, 54, 9, cf. 55, 7. On met dans la bouche du dieu lui-même les paroles suivantes, X, 48, 5 : « Demandez-moi la richesse en pressant pour moi le Soma. » Et en effet, à chaque fois qu'il est enivré de Soma, il donne des troupeaux de vaches, I, 81, 7.

Mais la conception proprement védique du sacrifice est celle qui lui attribue une efficacité nécessaire, une action

1. On dit aussi d'Indra qu'il « honore » *duvasyati*, III, 51, 3, les hymnes de louange, pour faire entendre qu'il les récompense.

matérielle sur le ciel. C'est cette conception que nous avons rencontrée dans la première partie sous une forme qui ne supposait l'intervention d'aucun personnage divin distinct des éléments mêmes des phénomènes et du culte. On va voir quelle forme elle prend dans le culte d'un dieu de ce genre, et particulièrement dans le culte d'Indra.

Nous passerons rapidement sur un certain nombre d'expressions et de comparaisons curieuses surtout pour leur hardiesse, bien que quelques-unes soient en même temps assez significatives. Ainsi, les *R*ishis ne se contentent pas de comparer Indra[1] à une vache, VIII, 54, 3, cf. VIII, 13, 25; 82, 3; Vâl. 3, 7; 6, 7, qui vient allaiter son veau, II, 16, 8. On pourrait ne voir là qu'une autre expression, assez bizarre, il est vrai, du sentiment exprimé sous une forme, à nos yeux au moins, plus naturelle dans tant de passages où le dieu est comparé à un père[2], VII, 26, 2; 32, 3 et 26, « le plus père », c'est-à-dire le meilleur « des pères », IV, 17, 17, et son suppliant à un fils qui « s'attache au bord de son vêtement », III, 53, 2. Mais les textes qui rappellent que l'antique *R*ishi Vasish*th*a a « trait » Indra comme une vache au milieu d'un gras pâturage, VII, 18, 4, ou qui nous montrent les prêtres actuels appelant Indra « comme une bonne vache à lait qu'ils veulent traire[3] », I, 4, 1; VI, 45, 7;

1. Et d'autres dieux. Voir, par exemple, IV, 57, 2. On compare aussi inversement les vaches à Indra, VI, 28, 5. Au vers 16 de l'hymne I, 25 à Varu*n*a, les vaches sont les prières qui cherchent le dieu « comme un pâturage ».

2. Ou même à une mère, VIII, 1, 6; 87, 11 : car il y a des pères et des frères qui ne donnent pas, VIII, 1, 6. Le nom de « père » est communément donné aux différents dieux (Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v. *pitri*). Indra est aussi un nid où se réfugie le suppliant comparé lui-même à un oiseau, I, 33, 2, cf. 25, 4. L'image est du moins touchante. Celle du vers VIII, 45, 20 est bien hardie : elle fait d'Indra « un bâton de vieillesse ». Enfin nous retombons tout à fait dans l'étrangeté au vers II, 16, 8, où les faveurs du dieu sont comparées à des épouses auxquelles les suppliants désirent s'unir, au vers IV, 20, 5, où Indra lui-même est comparé à une femme et le suppliant à un amant, enfin au vers II, 17, 7, où celui qui se compare à une vieille fille, languissant chez ses parents, entend sans doute faire son fiancé du dieu qu'il invoque (cf. encore *jûr*, II, 14, 3, à *amâjûr*). On dit aussi des dieux en général qu'ils ont pour celui qui est pieux un amour de « fiancé », I, 83, 2. Le suppliant des Açvins est comme une femme parée, VIII, 26, 13 : sa parure est le sacrifice. Il les invite à venir dans sa demeure, comme une veuve invite son beau-frère (à remplacer son époux), X, 40, 2. Cf. encore X, 40, 6, et V, 52, 14.

3. Au vers VI, 45, 26, d'après lequel Indra est lui-même la vache pour celui qui désire des vaches, le cheval pour celui qui désire le cheval, la figure est différente. Elle rappelle celle du vers I, 175, 6, « Tu es comme les eaux pour celui qui a soif », et signifie simplement que l'adorateur d'Indra trouve en lui l'accomplissement de tous ses désirs.

Vâl. 4, 4, cf. X, 42, 2, semblent bien impliquer que le sacrificateur dispose à son gré du dieu, qu'il exerce sur lui une action matérielle. Indra est aussi un arbre dont les *R*ishis font pousser et mûrir les fruits, IV, 20, 5, ou une « source[1] » de richesse que les prêtres font couler, II, 16, 7. Ailleurs il n'est plus que le seau, cf. X, 42, 2, dont ils se servent pour puiser à la source, IV, 17, 16. La faveur d'Indra et de Pûshan est comme une branche d'arbre (chargée de fruits, cf. I, 8, 8,) qu'ils « saisissent », VI, 57, 5. Ils « saisissent » Indra lui-même, X, 103, 6, cf. V, 32, 11, cf. 12; VII, 24, 2, et non pas toujours par le bord de son vêtement, comme le fils qui s'attache à son père[2] : ce qu'ils empoignent au vers X, 47, 1, c'est sa main droite, pleine de richesses. Indra, et avec lui Pûshan, sont encore comparés à des rênes dans les mains d'un cocher qui ne serait autre que le prêtre, VI, 57, 6. Ou bien Indra est le char où le prêtre « pose son désir » comme il poserait « le pied » dans un char véritable, VII, 32, 2, cf. VI, 34, 2; VIII, 57, 1. Il est encore comparé à une « roue » que le chantre « tourne » à la façon d'un « charron », VII, 32, 20, pour qu'elle roule ensuite au gré du sacrifiant, cf. IV, 31, 4 et IV, 1, 3. Aux vers III, 35, 2; VII, 19, 6, le prêtre se contente de dire qu'il attelle les chevaux d'Indra et l'amène ainsi à son sacrifice. Mais voici qui est mieux. Les sacrificateurs « chassent » Indra[3] comme un « gibier », VIII, 2, 6. L'auteur ajoute qu'il font cette chasse « avec des vaches » : c'est que les vaches, dans son langage, représentent les offrandes ou les prières. L'auteur du vers III, 45, 1, en exprimant la crainte que d'autres sacrificateurs ne retiennent Indra, les compare à des oiseleurs qui l'auraient pris dans leurs filets.

Dira-t-on qu'il ne faut voir dans tout cela que des figures hardies? Mais le fait seul de cette hardiesse est déjà assez caractéristique. Peu importe que dans le même hymne, et quelquefois dans le même vers, le dieu paraisse reprendre sa liberté d'action. Le prêtre qui doit, dans le brahmanisme pur, subordonner définitivement la puissance du dieu à la sienne, ne pousse pas encore ses avantages jusqu'au bout. Mais il ne faut pas oublier que nous trouvons déjà dans le *R*ig-Veda, en

1. On l'appelle encore le « grand lit » de la richesse, I, 4, 10; VIII, 32, 13, par où « elle coule ».
2. Voir ci-dessus, p. 231.
3. Et les Açvins, X, 40, 4.

regard de l'idée que la volonté des dieux est souveraine, VIII, 20, 17 ; 28, 4, cf. 50, 4 ; X, 33, 9, des formules telles que celle du vers I, 164,35, « Le sacrifice est le nombril du monde », et celle, bien plus curieuse encore, et d'une clarté parfaite dans son étrangeté, du vers VI, 51, 8 : « L'hommage est puissant; c'est l'hommage que j'invoque. L'hommage supporte la terre et le ciel. *Hommage aux dieux! L'hommage est leur maître*, etc. [1] ». On voit que le prétendu hommage devient une sorte de tyrannie exercée sur les dieux. L'hymne, d'où nous détachons cette formule, peut être relativement moderne, et marquer le dernier terme d'un accroissement plus ou moins lent des prétentions sacerdotales. Tous les *R*ishis n'ont pas dit non plus, comme l'auteur du vers IV, 24, 10 : « Qui veut m'acheter mon Indra pour dix vaches, à la condition de me le rendre quand il aura tué ses ennemis ? [2] » Mais la plupart ont prétendu exercer sur lui une action dans une certaine mesure indépendante de sa volonté. La croyance à une efficacité propre des rites est, nous ne saurions trop le répéter, la croyance védique par excellence, et l'invocation à l' « hommage » du vers VI, 51, 8 n'est pas beaucoup plus extraordinaire que cette sorte d'apothéose du sacrifice qui l'introduit dans le ciel et lui donne pour ministres les dieux mêmes.

L'idée du sacrifice céleste, déjà analysée dans la première partie, se retrouve dans le mythe d'Indra. C'est à lui qu'est adressé le vers VII, 97, 1, qui oppose formellement le sacrifice du ciel à celui de la terre, cf. III, 60, 6. Les formules par lesquelles les *R*ishis l'invitent à quitter pour leur sacrifice le lieu quelconque où il peut être, nomment souvent le ciel, l'atmosphère, la mer céleste, etc., parmi les séjours qui pourraient le retenir, IV, 21, 3 ; VI, 40, 5 ; VII, 24, 3 ; VIII, 1, 18 ; 34, 13 ; 86, 5 ; Vâl. 2, 7. Or quelques-unes de ces formules font expressément du séjour « suprême » aussi bien que du séjour « inférieur » et particulièrement de la mer céleste, un lieu où Indra s'enivre, I, 101, 8 ; VIII, 54, 2, de Soma, VIII, 12,

1. Au vers suivant, l'auteur joue sur le mot hommage, *namas*, proprement « action de s'incliner », en disant qu'il « incline » les dieux vers lui avec ses hommages.

2. Je ne puis croire qu'il s'agisse là d'une idole d'Indra. C'est bien du dieu lui-même que le prêtre prétend disposer à son gré. On peut comparer le vers VIII, 1, 5, où le prêtre déclare à Indra « qu'il ne le donnerait pas pour cent, ni pour mille ni pour dix mille (vaches) ».

17, cf. 13, 15. Elles peuvent donc être comparées à celles qui nous ont montré les *R*ishis préoccupés de la concurrence que peuvent leur faire d'autres sacrificateurs, avec cette différence que les concurrents qu'ils redoutent sont ici des dieux. Les vers VIII, 12, 16 et 17 sont décisifs à cet égard : « Que tu boives le Soma, ô Indra, chez Vish*n*u, ou chez Trita *Â*ptya, ou chez les Maruts, ou bien loin d'ici, ô dieu puissant, dans la mer (céleste), donne la préférence au Soma que nous avons pressé. »

On trouvera plus loin les textes qui renferment la mention particulière, soit des divers éléments du sacrifice céleste offert à Indra, soit des différents dieux qui lui offrent le Soma ou chantent en son honneur des hymnes de louange. Nous nous contenterons de citer ici les formules conçues en termes généraux. Les dieux ont offert à Indra, « dans les trois coupes », c'est-à-dire dans les trois mondes, un sacrifice que les hommes semblent considérer comme le modèle de celui qu'ils lui offrent à leur tour, VIII, 13, 18; 81, 21. Ce doit être aussi un sacrifice céleste que celui qui est « né » en même temps qu'Indra, VIII, 78, 5 et 6, et le « sourire » dont il est question dans la même formule, ce sourire qu'Agni fait briller dans tous les sacrifices, IV, 7, 3, doit être là le sourire de l'éclair, I, 23, 12; 168, 8, cf. II, 4, 6. De même encore, le sacrifice qui précède Indra quand il conduit à la victoire les armées des dieux, X, 103, 8, cf. 9, pourrait bien être le sacrifice des dieux mêmes. Car les dieux, comme les hommes, offrent le sacrifice à Indra quand ils veulent conquérir des trésors, et particulièrement quand ils veulent fendre l'étable où sont enfermées les vaches célestes, X, 74, 2-4. Plus généralement, les *R*ishis supposent entre Indra et les dieux des rapports tout à fait analogues à ceux qu'il entretient avec eux-mêmes. C'est pour les dieux aussi bien que pour l'homme (ou pour Manus), qu'il a trouvé un gué à travers les quatre-vingt-dix-neuf rivières, X, 104, 8. Il a, par les victoires qui ont signalé sa naissance, ouvert l'espace aux dieux, VII, 98, 3; X, 180, 3, cf. II, 12, 1; III, 34, 7; VI, 18, 14. Ce n'est pas seulement la terre, ce sont les deux mondes qui l'invoquent dans l'effroi que leur cause le Dâsa, X, 54, 1, cf. 55, 1, et il va en effet au secours des dieux, X, 54, 1. On dit d'Indra qu'il est le roi des races célestes et des races terrestres, VI, 22, 9, cf. VI, 47, 16; VIII, 1, 2; Vâl. 4, 7, et, ce qui est plus caractéristique, qu'il marche en tête des races divines et des races

humaines, III, 34, 2, sans doute encore pour les conduire à la victoire ; car nous voyons ailleurs que les dieux ont mis Indra à leur tête pour le combat contre le démon, VI, 17, 8, contre Vritra, VIII, 12, 22 et 25, cf. I, 131, 1 ; IV, 19, 1. Les « cinq races » qui l'appellent, VIII, 52, 7, cf. V, 32, 11, comprennent, au moins primitivement[1], avec les races des quatre points cardinaux, cf. VIII, 54, 1, la race divine, et les sept assemblées[2] dont il fait la joie, VIII, 81, 20, suggèrent également l'idée de sacrifices célébrés en son honneur dans toutes les parties de l'univers.

Revenons au sacrifice terrestre et à l'action qu'il est supposé exercer sur Indra, pour nous arrêter à la conception la plus ordinaire de cette action, à l'idée qui domine, on peut le dire, tout le culte du dieu guerrier. Les Rishis, s'ils n'ont que rarement trahi la prétention de disposer en maîtres absolus de la puissance d'Indra, se sont du moins donnés comme les artisans de cette puissance. Avant d'abaisser le dieu jusqu'à en faire leur vassal, ils ont prétendu s'élever eux-mêmes à l'honneur de lui servir d'alliés.

Cette idée repose sur la croyance fondamentale de la religion védique, que le sacrifice accroît les forces des dieux. Rien n'était plus naturel que d'attribuer un pareil effet à l'offrande considérée, ainsi que nous l'avons dit déjà, comme un aliment ou un breuvage réellement consommé par le personnage divin auquel elle est présentée. La même action a été par extension attribuée à l'autre partie essentielle du sacrifice, nous voulons dire à la prière. C'est ce qui sera établi plus loin. Quant à présent, et avant de passer en revue les divers éléments du culte, en y comprenant le porteur de l'offrande, c'est-à-dire le feu, nous nous bornerons à citer les textes qui attribuent l'action « fortifiante » dont il s'agit au sacrifice considéré dans son ensemble.

Tous les dieux sont « accrus » par le sacrifice, les Adityas, X, 63, 17, comme les Maruts, I, 38, 15, ou Soma lui-même, quand le breuvage du sacrifice est traité comme un dieu qui a aussi ses droits au sacrifice, IX, 4, 9, cf. 108, 8 ; tout grand qu'il est, il est accru encore par l'œuvre du sacrifice, IX, 47, 1. On peut entendre dans le même sens les passages où il est dit que les Maruts, II, 34, 13, et les Adityas, V, 68, 4 ; VII,

1. Voir plus haut, p. 126-127.
2. Voir plus haut, p. 140.

60, 5, se sont « accrus » dans la demeure du *rita* (le mot *rita* désignant, comme nous le verrons[1], la loi du sacrifice aussi bien que celle des phénomènes célestes), et plus généralement l'application aux différents dieux de l'épithète, *ritâvridh*[2] « accru[3] par le *rita* », probablement équivalente à *yajnavriddha*, qui signifie en tout cas « accru par le sacrifice ». Mais c'est pour Indra que les textes abondent. C'est à lui qu'est appliquée, au vers VI, 21, 2, l'épithète *yajnavriddha*. Les prêtres le « fortifient (*vâjay*), » I, 4, 9 ; VIII, 82, 7, « l'accroissent », VIII, 52, 10, cf. I, 81, 1 ; VIII, 51, 10 ; X, 147, 3, avec leurs sacrifices, VIII, 12, 20 ; 24, 18, cf. IV, 23, 1 ; VI, 34, 4, ou, selon l'expression du vers VI, 23, 6, ils lui font, avec leurs sacrifices, des « accroissements », VI, 23, 6. Nous lisons encore aux vers III, 32, 12 ; VIII, 14, 5, cf. VI, 38, 4, que le sacrifice a « accru » Indra, et au vers III, 31, 3, qu'il y a « grand accroissement » du dieu aux chevaux bais par les sacrifices. Indra déclare lui-même, VIII, 89, 4, cf. X, 28, 6, que les « prescriptions du *rita* », c'est-à-dire de la « loi » du sacrifice, le font « croître ». La racine *vridh* « accroître », employée dans la plupart des formules de ce genre, est la même qui exprime souvent aussi, dans le langage des *Ri*shis, l'idée des prospérités attachées à la faveur des dieux. C'est un nouvel exemple de l'emploi d'un terme identique pour désigner l'action du ciel sur la terre et celle de la terre sur le ciel. De même que les dieux, I, 34, 12 ; 79, 11 ; 89, 1 et 5 ; 91, 10 et 17 ; 112, 24 ; 118, 2 ; 186, 2 ; IV, 50, 11 ; V, 9, 7 ; VI, 48, 2 ; 51, 11 ; VII, 57, 7 ; 95, 6 ; VIII, 49, 10 et 12 ; 64, 14 ; 72, 2 ; 92, 1 ; IX, 43, 6 ; 51, 4 ; 97, 39 ; X, 35, 11 ; 132, 1, et particulièrement Indra, I, 178, 5 ; IV, 23, 2 ; V, 34, 6 ; VI, 20, 11 ; 33, 4 ; 34, 5 ; 46, 3 et 11 ; VII, 24, 1 ; 32, 25 ; VIII, 3, 1 ; 12, 18 ; 13, 3 ; 32, 18 ; 52, 4 ; 66, 5 ; 67, 4 ; 86, 1 ; 87, 5 et 6 ; X, 100, 1 ; 147, 4 : Vâl. 6, 5, « accroissent » le sacrifiant[4], cf, II, 20, 4 ; IV, 32, 12, ou, ce qui revient au même, à part la métonymie, le sacrifice, VIII, 91, 7, cf. I, 171, 2, l'hymne de louange, VIII, 8, 5 ; 14, 11,

1. Vol. III, chapitre III de la quatrième partie.
2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.
3. Le mot *vridh* paraît avoir le sens passif dans la plupart des composés dont il forme le dernier terme, *sâkamvridh*, *sadyovridh*, *tamovridh*, *sugevridh*, etc.
4. Remarquez en particulier les expressions *sunvato vridhah*, V, 34, 6 ; VIII, 12, 18 ; 87, 5, *yajvano vridhah*, VIII, 32, 18, le composé *kavi-vridha*, VIII, 52, 4.

les prières, VIII, 36, 7 ; X, 91, 12, le sacrifice et la prière, I, 10, 4; X, 141, 6, de même les hommes, par le sacrifice, « accroissent » les dieux. Cette réciprocité de bons offices est formellement indiquée au vers X, 14, 3, où il est dit des ancêtres, invoqués d'ailleurs à leur tour comme des dieux, que les dieux les ont « accrus » et qu'ils ont « accru » les dieux. Ce qui prouve que le sens propre de la racine *vridh* « accroître » n'est pas atténué en celui de « réjouir, contenter », comme l'admettent M. Roth et M. Grassmann pour un grand nombre de formules, c'est le régime qu'elle prend dans plusieurs autres et qui précise l'idée que les *R*ishis y attachent. Indra, et plus généralement les dieux, accroissent la force, I, 71, 6 ; 103, 3 ; VIII, 64, 13 ; X, 26, 9, la puissance, VIII, 37, 7, la prospérité, V, 10, 3, la richesse, VI, 28, 2 ; VII, 30, 1 ; 36, 7, cf. IV, 53, 7, des hommes, et les hommes, de leur côté, accroissent la force et la puissance d'Indra, I, 54, 8; II, 11, 4 et 13; VIII, 6, 31, cf. VIII, 51, 10. On dit encore qu'ils l'accroissent (le fortifient) « avec des secours », VIII, 13, 17. Ajoutons que la racine *vridh* est quelquefois remplacée par d'autres racines signifiant pareillement « accroître », comme *vaksh*, *uksh*, IV, 23, 1 ; VI, 17, 4; 23, 6; VIII, 12, 4-9 ; 13, 7 ; 82, 9; X, 55, 7, ou « fortifier », comme *vaj*, I, 4, 9 ; 106, 4 ; VI, 24, 6 ; VIII, 82, 7, et qu'un mot tiré de cette dernière, le mot *vâja*, signifie à la fois « force » et « sacrifice [1] ». Il est dit encore que le sacrifice donne la force « au corps » d'Indra, VI, 40, 4, et que les prêtres le font croître « comme un bambou », I, 10, 1. Fortifié par mille *R*ishis, il devient grand comme une mer, VIII, 3, 4. Nous relèverons, comme particulièrement hardies, les formules où les prêtres, parlant à la première personne, se vantent de fortifier Indra, I, 4, 9; VIII, 82, 7, de lui donner la force, VIII, 82, 27, à lui, déjà si fort, X, 116, 5, d'entretenir sa force, III, 37, 10. On verra d'ailleurs cette idée de l'accroissement d'Indra par le sacrifice se préciser à mesure que nous étudierons l'action exercée sur le dieu par les divers éléments du sacrifice, c'est-à-dire par les offrandes, au premier rang desquelles est le Soma, et par les prières.

Dès maintenant, nous pouvons constater qu'Indra, accru par le sacrifice, ou par les prescriptions de la loi [2], « fend les

1. Voir Grassmann, *Wörterbuch*, s. v.
2. Voir ci-dessus, p. 236.

mondes », VIII, 89, 4, apparemment pour en tirer les trésors qu'ils renferment, élève sa tête dans le ciel et conquiert tous le biens désirés par les hommes, VIII, 14, 5, et 6, enfin, pour résumer en une formule l'action que les rites exercent par son intermédiaire sur les phénomènes célestes, que « le sacrifice a aidé sa foudre dans le combat contre Ahi », III, 32, 12. Ce ne peut-être aussi que par le sacrifice que « la terre a aidé la foudre d'Indra » quand il a frappé V*r*itra « l'enveloppeur des eaux », IV, 16, 7. « Nous te fortifions », lui dit-on encore, « pour que tu conquières des richesses », I, 4, 9, et ailleurs, VIII, 82, 7 : « Nous fortifions Indra pour qu'il tue V*r*itra. » Au vers XVII de l'hymne X, 27 à Indra, ces mots « Les dés ont été jetés pour le jeu », venant après la mention du sacrifice d'un bélier , rappellent l'assimilation d'Indra à un joueur , et paraissent donner à entendre que le sacrifice doit lui faire gagner la partie.

Les sacrificateurs qui « accroissent » Indra peuvent être et sont en effet souvent des sacrificateurs célestes, soit des dieux proprement dits, soit des sacrificateurs divinisés. Au vers IV, 2, 17[3], cf. I, 80, 15; VII, 82, 2, ils sont expressément nommés des dieux. Indra est « accru » dans le ciel, VIII, 6, 40, particulièrement par Tvash*tr*i, I, 52, 7, par les Maruts[4], III, 35, 9 ; X, 73, 1, cf. 3, dans son combat contre Ahi, III, 47, 4; X, 113, 3. Mais le sacrifice des dieux, prototype de celui des hommes dans la croyance des *R*ishis, n'en est en somme qu'une extension mythique. C'est toujours aux rites réels qu'il faut rapporter en dernière analyse l'action attribuée au culte, que ce culte soit célébré par des prêtres humains ou divins.

Plus généralement, les formules qui représentent les dieux portant secours à Indra dans sa lutte contre les démons, I, 11, 5, cf. V, 29, 9, particulièrement contre V*r*itra, X, 113, 1 et 2, et faisant de lui un meurtrier des V*r*itras III, 49, 1[5],

1. Voir ci-dessous, p. 242.
2. Voir plus haut, p. 175.
3. Une inadvertance m'a fait faire sur ce vers, dans le premier volume, page 139, une grave erreur. Le lecteur est prié de ne tenir aucun compte du passage où il est cité.
4. Il y a entre eux et Indra la même réciprocité de bons offices qu'entre le même dieu et les hommes, III, 47, 3, cf. plus haut, X, 14, 3.
5. Cf. encore les formules comme celle du vers X, 113, 1 « Le ciel et la terre ont aidé la force d'Indra », ou du vers VIII, 15, 8 « Le ciel et la terre accroissent son héroïsme et sa gloire ».

rappellent celles qui font pareillement intervenir les hommes dans les exploits célestes du dieu guerrier. Aux vers X, 28, 7; 55, 7, au moins, l'« œuvre » des dieux qui donnent à Indra la force nécessaire pour triompher de V*r*itra paraît bien être encore un sacrifice. Nous avons déjà cité le vers X, 103, 8, où le sacrifice qui précède les armées victorieuses des dieux conduites par Indra peut être le sacrifice des dieux mêmes. Au vers I, 52, 4, il est dit formellement, pour expliquer le genre de secours qu'Indra reçoit dans son combat contre V*r*itra, qu'il est rassasié par ceux qui étendent le gazon du sacrifice dans le ciel. Nous retrouverons dans les sections suivantes des passages qui mettent hors de doute cette assimilation de l'œuvre des dieux à celle des hommes, par exemple le vers X, 113, 8, d'après lequel les dieux qui ont aidé Indra à triompher de V*r*itra, cf. 1-3, l'avaient « accru » par « une éloquence accompagnée de Soma », c'est-à-dire par le Soma et la prière. Une formule même comme celle du vers II, 20, 8, portant que les dieux ont mis la foudre dans les mains d'Indra, ne renferme rien de plus que ce qui se rencontre dans la description des effets du sacrifice terrestre.

Il y a plus. Les auteurs des hymnes ne se vantent pas seulement de fortifier Indra pour tuer V*r*itra (ou l'ennemi), VIII, 82, 7, de lui apporter l'arme dont il frappe ses ennemis, X, 44, 9, de « mettre en mouvement » ses armes, X, 120, 5, enfin dans les termes mêmes que nous venons de voir employés pour les dieux, de mettre la foudre dans ses mains, I, 63, 2. Ils prétendent forger à Indra la foudre, cf. X, 92, 7, meurtrière de V*r*itra, que lui a donnée autrefois le prêtre mythique Kâvya Uçanâ, I, 121, 12. On verra que la foudre représente là le breuvage du Soma. Au vers X, 99, 1, le poète, cherchant les rites les plus efficaces, c'est-à-dire les meilleurs moyens d'agir sur Indra, demande quelle est « la part », c'est-à-dire l'offrande, qui « au lever de la force » d'Indra, cf. X, 76, 1, forge pour lui la foudre et « fait gonfler » (comme une mer, cf. I, 8, 7), le meurtrier de V*r*itra.

Ainsi l'alliance d'Indra avec l'homme, dont il a été question déjà plus haut [1], et qui se résume dans la formule « Tu es à nous et nous sommes à toi », VIII, 81, 32, cette alliance si étroite ne profite pas seulement à l'homme : elle

1. P. 172 et suiv.

est utile à Indra lui-même. Les formations de la racine *av* « secourir », et particulièrement les mots *avas* et *ûti*, désignent tour à tour le secours qu'Indra prête aux hommes, et celui que les hommes, par le sacrifice, prêtent à Indra [1]. Non seulement les *Ri*shis emploient familièrement le duel pour exprimer leur union intime avec le dieu, VIII, 51, 11, cf. 58, 7 et 16. L'auteur des vers VIII, 89, 1 et 2, qui prétend marcher devant Indra, et se faire suivre de tous les dieux, semble ne promettre au premier son alliance que comme la récompense des faveurs qu'il attend de lui : « Quand tu m'auras donné ma part, ô Indra, alors, accomplis avec moi tes exploits. » Il ajoute, après avoir offert au dieu sa part à lui, c'est-à-dire le Soma : « Tiens-toi en ami à ma droite, et alors, à nous deux, tuons beaucoup d'ennemis[2]! » Indra aide l'homme à triompher de ses ennemis humains. Mais l'homme à son tour aide Indra à triompher de leur ennemi commun, le démon. Dans la dernière citation déjà, il aurait été permis de traduire : « Tuons beaucoup de V*ri*tras. » Il n'y a du moins aucun doute possible sur le caractère démoniaque du personnage désigné par le nom de Namuci[3]. Or l'auteur du vers V, 30, 8, s'adresse en ces termes à Indra : « Tu m'as pris pour allié quand tu as *baratté*[4] la tête du Dâsa Namuci. »

Des formules qui représentent Indra conquérant tous les biens, y compris le soleil, I, 100, 6, « avec les hommes », VIII, 15, 12, et particulièrement, avec le chantre », I, 100, 9, avec les prêtres, I, 129, 2 ; VIII, 70, 8, cf. 33, 3, on passe aisément à celles où le prêtre s'attribue à lui-même le triomphe remporté, soit sur l'ennemi terrestre, soit même sur l'ennemi céleste. L'auteur des vers I, 133, 1, se vante de purifier les deux mondes et de brûler les Druhs[5] ennemies d'Indra. Le second pâda du vers II, 11, 4 peut être interprété en ce sens que les prêtres prennent[6] eux-mêmes la foudre d'Indra dans leurs mains. L'hymne IV, 26, commence ainsi : « J'ai été Manu ; j'ai été le soleil ; moi, le prêtre, je

1. Et aux autres dieux. Voir Grassmann, *s. v.*
2. Un prêtre qui parle avec tant de hardiesse a bien pu dire aussi « qu'il marche devant Indra, suivi de tous les dieux ». Je crois donc qu'on peut laisser dans sa bouche la première moitié du vers 1.
3. Voir plus bas, section V.
4. *Ibid.*
5. Voir III, p. 180.
6. *Dadhâ*n*â*h, au moyen, et non qu'ils « placent la foudre dans les mains d'Indra ». Voir plus haut, p. 239.

suis le *R*ishi Kaksîvat ; je surpasse[1] Kutsa *A*rjuneya ; je suis Kâvya Uçanâ : regardez-moi ! » Le poète s'identifie aux anciens prêtres, aux personnages mythiques de Manu, de Kaksîvat, de Kâvya Uçanâ, pour faire entendre qu'il les égale ; c'est ce qu'indique bien la comparaison de cet autre trait : « Je surpasse Kutsa *A*rjuneya. » Il dit par exemple « Je suis Kâvya Uçanâ », comme un autre a dit « J'ai forgé à Indra la foudre que lui a forgée Kâvya Uçanâ », I, 121, 12. Or, le même chantre s'attribue au vers 3 l'une des principales œuvres d'Indra, à savoir la conquête des quatre-vingt-dix-neuf et des cent villes de Çambara, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Il prétend de plus, au vers 2, s'être fait obéir de tous les dieux : mais l'auteur du vers VIII, 89, 1 dit aussi qu'ils marchent derrière lui. Enfin il se vante dans le même vers d'avoir donné à l'*A*rya la terre et les eaux, d'avoir donné au mortel pieux « la pluie[2] » : mais Devâpi, par exemple, dans l'hymne X, 98, se vante également d'avoir fait couler les eaux du ciel pour Ça*m*tanu[3]. Il n'y a donc, selon moi, aucune bonne raison de mettre, comme on l'a fait, tout ce commencement de l'hymne IV, 26, dans la bouche d'Indra lui-même. Du reste, si c'était le dieu qui parlait, en s'identifiant aux anciens *R*ishis, il proclamerait ainsi lui-même leur puissance. Ce serait une de ces comparaisons « retournées[4] » comme celle du vers VIII, 46, 14 « Indra est puissant comme la parole » qui nous a paru[5] l'un des témoignages les plus frappants de l'efficacité propre attribuée à la prière. Mais la première interprétation me semble préférable. Elle est confirmée par le rapprochement du vers 9 de l'hymne X, 120, où nous voyons qu'un *R*ishi nommé B*r*ihaddiva, qui, d'après le vers précédent, paraît être l'auteur même de l'hymne, a déclaré qu'il était Indra, *avocat svâm tanvam indram eva.* L'auteur de l'hymne IV, 26 ne faisait que s'attribuer les œuvres d'Indra, en s'assimilant d'ailleurs aux anciens *R*ishis. Celui de l'hymne X, 120 s'assimile à Indra lui-même.

1. Pour le sens de *ny rinje*, cf. surtout VIII, 79, 4.
2. Voir plus haut, p. 185, en note.
3. Voir I, p. 135.
4. Voir mes *Observations* sur les figures de rhétorique dans le *R*ig-Veda, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 98.
5. Voir I, p. 297.

SECTION II

LES OFFRANDES EN GÉNÉRAL ET LE SOMA EN PARTICULIER.

Les offrandes « accroissent » c'est-à-dire « fortifient » Indra, VIII, 12, 20, cf. II, 11, 1 ; VIII, 82, 23, ainsi que les autres dieux, VI, 69, 6 ; X, 59, 5 ; 81, 6. Il n'est pas douteux que la racine *vridh* garde dans les formules de ce genre un sens analogue à celui qu'elle a dans les passages relatifs à l' « accroissement » d'Agni, I, 36, 11; VI, 1, 5 ; VIII, 44, 12 ; X, 20, 3, dans sa demeure, I, 1, 8, cf. III, 8, 5 ; VI, 9, 4 ; X, 142, 6, c'est-à-dire sur l'autel, par les bûches qu'on lui donne à dévorer, I, 95, 11; V, 8, 7, par le sacrifice, II, 2, 1, par l'offrande, X, 20, 8, cf. III, 28, 6, surtout par l'offrande de beurre, V, 11, 3; 14, 6, qui lui fait, comme les bûches, VI, 16, 11, jeter un éclat plus vif, *ibid.* ; X, 69, 2, aussi bien d'ailleurs dans le sacrifice des dieux, X, 122, 7, cf. VII, 5, 1 ; X, 45, 3, que dans celui des hommes. La seule différence entre cet « accroissement » d'Agni, exprimé indifféremment par la racine *vridh* ou par la racine *vaksh*, *uksh*, V, 8, 7, cf. III, 5, 8 ; 7, 6 ; IV, 7, 11 ; VII, 8, 2 ; X, 115, 1, et celui d'Indra, c'est que le premier est réellement observé. Mais dans l'un et l'autre cas, c'est bien d'un accroissement matériel qu'il s'agit, d'une « nutrition » véritable, comme le prouve ce vers adressé à Indra, VIII, 12, 8 : « Lorsque tu as, ô puissant maître, toi qui es grand déjà, dévoré mille buffles, alors ta force s'est encore considérablement accrue. »

Comme on le voit par la dernière citation, le sacrifice à Indra peut comprendre des offrandes d'animaux. Ces offrandes dont il est fait mention en divers passages, et qui consistent en buffles, V, 29, 7 ; VI, 17, 11, en taureaux, X, 27, 2 ; 28, 3 ; 86, 14, en béliers, X, 27, 17, rentrent, avec les grains grillés, *dhânâ*, les gâteaux, *apûpa*, *purolâç*, la bouillie de grain, *karambha*, *odana*, (hymne III, 52, vers III, 35, 3 ; IV, 24, 7; VIII, 58, 14 ; 66, 6 ; 80, 2 et *passim*[1]), dans la catégorie générale des offrandes cuites, *pacata*, *pakti*[2], présentées

1. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.*
2. *Ibid.*

à Indra, et souvent opposées à l'offrande du Soma[1], II, 12, 14 et 15; 20, 3; IV, 24, 7; V, 29, 7 et 11; 34, 1; VII, 32, 8; VIII, 31, 1; X, 27, 2; 28, 3; 116, 7 et 8. Si Indra « boit » celle-ci, il « mange » celles-là, X, 28, 3; 116, 7, et « ses flancs sont remplis » de la graisse des taureaux qu'on cuit pour lui, X, 86, 14.

Les buffles et la bouillie figurent dans la description des sacrifices offerts à Indra par les dieux, VI, 17, 11; VIII, 66, 10, cf. V, 29, 7 et 8, aussi bien que dans celle des sacrifices terrestres. Il s'en est repu dès son plus jeune âge, VIII, 58, 14 et 15, sans doute dans le ciel, où il a aussi conquis la bouillie, VIII, 66, 6, tout comme le Soma[2].

Cependant le Soma reste l'offrande par excellence. Le sacrifice est plus complet sans doute quand l'offrande cuite y est jointe, VI, 29, 4. Mais, de même que l'offrande d'animaux[3] laisse loin derrière elle[4] la simple offrande du gâteau, le Soma à son tour « dépasse[5] ceux qui ne pressent pas le Soma », c'est-à-dire est supérieur à toutes les autres offrandes, IV, 24, 5, et Indra n'accepte l'offrande cuite que chez celui qui presse en même temps le Soma, IV, 25, 6 et 7. Aussi les offrandes de gâteaux et même d'animaux ne sont-elles mentionnées qu'accidentellement dans les hymnes à Indra, tandis que celle du Soma y figure presque à chaque vers.

D'autre part, si le Soma est offert à tous les dieux, IX, 14, 3; 18, 3, cf. 1, 4; 8, 5; 9, 2; 11, 1 et 7; 61, 13 et *passim*, aux Açvins, IX, 7, 7; 8, 2, à Vishnu, IX, 33, 3; 34, 2; 56, 4; 63, 3, à Pûshan, IX, 61, 9, aux Maruts, IX, 25, 1; 51, 3; 61, 12; 64, 24; 65, 20, et même aux Adityas, IX, 7, 8; 61, 9 et 12; 64, 24; 70, 8, ce breuvage des dieux, *devapâna*, IX, 97, 27, *devayu*, IX, 43, 5 et *passim*, est spécialement le « suc d'Indra », *indriyo rasah*, VIII, 3, 20, le breuvage d'Indra, *indrapâna*, IX, 96, 3 et 13, cf. I, 54, 9; VI, 44, 16; VII, 47, 1 et X, 30, 9, *indrapîta*, IX, 8, 9, *indrayu*, IX, 2, 9; 6, 9;

1. Quoique le Soma soit quelquefois considéré comme cuit, lui aussi, X, 179, 3, cuit par le lait qu'on y mêle ou même par les prières qui en accompagnent la préparation. (Voir plus haut, p. 83, et *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 128).

2. Voir plus haut, p. 195, et plus bas, p. 247.

3. Le mot *pakti* paraît avoir ici ce sens par opposition à *purolâç*.

4. *Riricyât*, cf. IV, 24, 9, et l'emploi analogue de la racine *hâ* au vers X, 71, 8.

5. Littéralement « se sépare de ». Voir la note précédente.

54, 4 ; il est bu surtout par Indra, *indrapâtama*, IX, 99, 3 ; il est l' « âme » d'Indra, IX, 85, 3. Indra est de tous les dieux[1] le plus empressé à descendre sur la place du sacrifice : « car son cœur aime le Soma », VIII, 50, 2. Il est entre tous les êtres, dieux et mortels, le « seul buveur de Soma », c'est-à-dire le buveur de Soma par excellence, VIII, 2, 4. On l'appelle aussi le « roi du Soma », VI, 37, 2 ; 44, 13, cf. VI, 41, 3. Nous lisons au vers IX, 69, 6 qu'aucune forme, *dhâman*, de Soma ne se clarifie « sans Indra », c'est-à-dire apparemment, sans qu'Indra en ait au moins sa part. A lui sont les Somas pressés et ceux qui sont encore à presser, X, 160, 2. Il va boire tous les Somas, que le lieu où on les presse soit loin ou près, VIII, 82, 6. Il aime le Soma, et le Soma lui est dû, II, 14, 1 et 2. Le Soma porte souvent dans la langue des hymnes un autre nom, *indu*, qui est peut-être étymologiquement parent du nom d'Indra[2], et qu'en tout cas les *R*ishis aiment à en rapprocher par un de ces jeux de mots dont ils sont coutumiers, VI, 39, 3 ; IX, 2, 9 ; 6, 2 ; 11, 6 ; 16, 5 ; 26, 6 ; 27, 6 ; 30, 5 ; 32, 2 ; 37, 6 ; 38, 2 ; 43, 2 ; 45, 1 ; 50, 5 ; 53, 4 ; 54, 4 ; 62, 15 et 29 ; 63, 9 et 17 ; 64, 12 ; 65, 8 ; 66, 28 ; 67, 8 ; 69, 10.

Nous ne pouvons songer à énumérer ici toutes les formules qui constatent le goût d'Indra pour la liqueur du Soma, et qui invitent le céleste buveur à le satisfaire. Il nous faudrait citer la moitié des vers qui lui sont adressés, et y ajouter une foule de passages des hymnes adressés à Soma lui-même. Contentons nous de relever quelques-unes des expressions les plus caractéristiques.

Le Soma « pressé pour qu'Indra le boive », IX, 1, 1 ; 11, 8 ; 16, 3 ; 24, 3 ; 51, 1, cf. 1, 9 ; 4, 4 ; 30, 5 ; 38, 2 ; 43, 2 ; 45, 1 ; 50, 5 ; 62, 8 ; 64, 12 ; 65, 8, et appelant lui-même Indra, IX, 66, 29, agréable à Indra qu'il enivre », IX, 13, 8, « approprié » à la « nature », *dhâmne*[3], IX, 24, 5, *dhâmabhyah*, VIII, 81, 24, au corps, VI, 41, 5, au « ventre », VIII, 81, 24, d'Indra, est invité à « pénétrer » dans Indra, I, 5, 7 ; IX,

1. Il faut cependant remarquer que le dieu du vent, Vâyu, est aussi grand buveur de Soma, IX, 7, 7 ; 8, 2 ; 13, 1 ; 25, 1 et 2 ; 27, 2 ; 33, 3 ; 44, 5 ; 46, 2 ; 61, 8 et 9 ; 63, 3 et 10 ; 65, 20 ; 67, 18 ; 70, 8 et *passim* (Voir aussi les hymnes I, 134 et 135). Nous verrons qu'il forme un couple avec Indra, et il doit peut-être à son étroite union avec ce dieu la large part qu'il reçoit du breuvage sacré.

2. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v. Tous les deux viendraient de la racine *indh* « allumer ». Plus haut, p. 166.

3. Cf. *anu svadhâm*, III, 51, 11, et voir III, p. 210, en note.

2, 1, et *passim*, comme dans sa demeure, I, 15, 1, ou selon l'expression du vers IX, 8, 7, « dans son ami ». Et en effet, allant au rendez-vous du dieu, IX, 15, 1 ; 61, 25 ; 64, 15, il pénètre, IX, 66, 15, cf. 109, 18, il coule, IX, 70, 10 ; 80, 3, « dans son ventre », et le remplit, II, 11, 11. C'est ainsi qu'il se réunit à son compagnon », IX, 14, 4. « Bois tout ton soûl », *tripat*, dit-on à Indra, II, 11, 15 ; 36, 5 ; III, 32, 2 ; X, 116, 1, cf. II, 22, 1 ; III, 40, 2 ; « Bois le Soma pressé, remplis-en ton ventre », X, 104, 2, cf. III, 35, 6 ; 42, 5 ; « Bois *plein ton ventre* », *pibâ supûrnam udâram*, VIII, 2, 1, « Remplis ton ventre comme un étang », VIII, 1, 23. Tantôt ce sont les prêtres qui « traient » le Soma dans le ventre d'Indra, IX, 72, 2 ; tantôt c'est Indra lui-même, le dieu « qu'on dit amateur de Soma » et « dont la *capacité* est grande », cf. III, 36, 8 ; VIII, 81, 23, qui fait couler la liqueur, cf. VIII, 50, 3 et *passim*, dans son propre ventre, I, 104, 9, cf. III, 47, 1 ; X, 96, 13. Un *R*ishi s'exprime ainsi, VIII, 17, 5 : « Je verse la liqueur dans ton ventre ; qu'elle coule à travers tes membres ! Lape-la avec ta langue. » Un autre, V, 36, 2 : « Que le Soma monte dans tes joues comme sur le sommet d'une montagne ! » Un autre enfin, III, 51, 12 : « Que le Soma atteigne ton ventre, ta tête et tes bras ! » On dit aussi que le Soma pénètre dans le « cœur d'Indra », IX, 60, 3, et l'expression n'est peut-être moins grossière que pour nous : car ce cœur où il pénètre paraît considéré aux vers IX, 70, 9 et 108, 16 comme une sorte de cuve « à recevoir le Soma », *soma-dhâna*. En tout cas le terme exprès de « cuve » accompagne la même épithète aux vers 2 et 6 de l'hymne VI, 69, et il y est appliqué à Indra lui-même en même temps qu'à Vish*n*u, après quoi le couple divin est invité à se « remplir le ventre » de Soma (vers 7). L'auteur du vers I, 30, 1, compare encore Indra à une outre qu'il remplit de la liqueur sacrée. Les flancs d'Indra, pleins de Soma, sont aussi comparés à des étangs, III, 36, 8. Son ventre « grand buveur de Soma », *kukshih somapâtamah*, s'enfle comme une mer, I, 8, 7. Son « cœur » est comparé à une mer où se jettent des rivières qui ne sont autres que les Somas, IX, 108, 16. Il est lui-même pareil à un étang, que les Somas remplissent comme des ruisseaux, X, 43, 7 ; Vâl. 1, 3, à une mer, cf. VI, 69, 6, où ils entrent comme des rivières, III, 46, 4 ; VIII, 81, 22, cf. X, 43, 7. Il est encore comparé à une mer à cause de la « capacité » de son ventre, I, 30, 3. Les Somas l'atteignent

en coulant comme des eaux qui suivent leur pente, IX, 6, 4, cf. I, 30, 2. Autre image : ils l'arrosent comme les pluies arrosent la terre, IX, 17, 2, cf. X, 43, 7. Enfin, nous avons eu déjà l'occasion de dire[1] que par une contradiction toute passagère avec la conception ordinaire qui fait du Soma un mâle, les Somas offerts à Indra sont comparés à des vaches qui courent allaiter leur veau. Indra lui-même est aussi invité à descendre comme un animal altéré, antilope, VIII, 4, 10, buffle, I, 16, 5 ; VIII, 45, 24, ou taureau, I, 130, 2 ; V, 36, 1 ; VIII, 4, 3 ; 33, 2, descend au bord de l'étang, VIII, 45, 24, du fossé, VIII, 4, 3, de l'abreuvoir, *ibid.* 10, et à boire le Soma « à volonté[2] », *ibid.* « Plus habile à trouver l'abreuvoir que ne l'est le taureau sauvage, il va tous les jours cherchant un sacrificateur qui ait pressé le Soma », VII, 98, 1, cf. V, 30, 1 ; 31, 12. Nous ne mentionnons que pour mémoire des figures plus bizarres, sinon plus hardies, et qui, ne se rencontrant qu'une seule fois dans le recueil, n'ont que la valeur de fantaisies individuelles. Telle est la comparaison d'Indra « rempli de Soma » au pis d'une vache, plein de lait, II, 14, 10, ou à un boisseau (? *ûrdara*), plein de blé, *ibid.* 12, et celle des Somas qui coulent dans son ventre à des oiseaux qui vont percher dans un arbre épais, X, 43, 4. Les Somas sont aussi une fois des vêtements dont on le pare, II, 14, 3. Le commencement de l'hymne I, 30 présente encore une comparaison nouvelle à la suite de traits bien connus. Le poète, après avoir décrit les Somas coulant dans le ventre d'Indra comme dans une mer (vers 3), en suivant leur pente (2), après avoir dit aussi qu'il verse le Soma dans Indra comme dans une outre (1), représente Indra volant vers le Soma comme un pigeon vers son nid (4). Terminons par un portrait d'Indra représenté la foudre à la main ; il a la force dans le corps, l'intelligence dans la tête, et « le Soma dans le ventre », II, 16, 2.

Ce n'est pas seulement sur la terre qu'Indra s'enivre de Soma. Les *R*ishis, quand ils disent de lui qu'il a bu les Somas « anciens », III, 36, 3 ; X, 96, 13, qu'il boit le Soma « depuis longtemps », II, 19, 1; III, 46, 4 ; VII, 98, 2, cf. VIII, 1, 26, qu'il en est depuis longtemps « le maître » III, 47, 1 ; VI, 41, 3 ; X, 112, 6, ne font pas allusion seulement aux sacri-

1. I, p. 165.
2. Cf. ci-dessus « Bois tout ton soûl », p, 245.

fices de leurs pères. Nous savons déjà[1] qu'il a bu « en naissant » VI, 40, 2 ; VII, 98, 3 ; VIII, 66, 4, cf. 1, « au plus haut du ciel », III, 32, 9 et 10, cette « nourriture » qui lui « convient », qui a « crû avec lui », VIII, 4, 12, qu'il aime depuis sa naissance, VII, 21, 1 ; et justement, dans l'hymne VII, 98, la formule portant qu'Indra se nourrit de Soma « depuis longtemps » (vers 2) est immédiatement suivie (vers 3) de celle qui le montre buvant le Soma dès sa naissance. On dit encore qu'il a bu le Soma pressé par sa mère, I, 61, 7. Cette mère, probablement identique à Aditi[2] qui, d'après le vers VIII, 12, 14, « a engendré pour lui le Soma », le lui a versé dès sa naissance dans la demeure de son père, III, 48, 2, cf. 1 et 3. Nous savons aussi que le Soma est conquis par Indra dans ses victoires célestes[3], et ce mythe se confond avec le précédent quand le personnage mythique auquel il le dérobe est l'ennemi qu'il combat en naissant, III, 48, 4, considéré, au vers IV, 18, 12, comme son propre père[4].

Dans ce dernier passage, c'est un aigle (vers 13) qui, après la victoire d'Indra sur son père, lui apporte le Soma. Le mythe du Soma apporté par l'aigle nous est déjà connu[5]. Nous y avons vu une forme particulière de la croyance à une descente du Soma sur la terre analogue à la descente du feu. Mais l'étude que nous avons consacrée ensuite au Soma et au feu tour à tour cachés dans le monde invisible, et manifestés dans le monde visible[6], doit nous faire comprendre que l'idée essentielle du mythe est la manifestation, la découverte, la délivrance du Soma caché et prisonnier, et que le lieu où il est apporté par l'aigle peut être le ciel visible, par opposition au ciel invisible, aussi bien que la terre. Ainsi c'est vraisemblablement sur la terre qu'il a été apporté à Manu comme une offrande agréable aux dieux, IV, 26, 4, et il y a identité parfaite de nature entre le Soma qui est offert à Indra par les hommes et celui que l'aigle lui a apporté directement, III, 43, 7 ; VIII, 84, 3, cf. IV, 27, 4-5 ; mais c'est dans le ciel que l'oiseau lui-même s'est fait ainsi son échanson, VIII, 89, 8, cf.

1. Voir p. 164.
2. Voir III, p. 106-107.
3. Voir les textes, p. 195.
4. Voir III, p. 58 et suiv.
5. Voir I, p. 173-174.
6. Voir plus haut, partie I, chap. IV, section VI, § V (p. 71) et section VII (p. 98).

I, 80, 2 ; VI, 20, 6 ; VIII, 71, 9 ; X, 144, 3-5. Nous avons d'ailleurs admis[1] que l'aigle porteur du Soma est mythologiquement identique à son fardeau, et on peut, en effet, rapprocher d'une formule comme celle du vers I, 80, 2, où l'aigle apporte à Indra le Soma qui l'enivre et lui donne la force de tuer Vritra, tel autre passage où c'est Soma lui-même, Soma personnifié, qu'Indra invite à sortir du monde invisible où il est renfermé, pour tuer avec lui le même démon, X, 124, 6. On se rappelle que le monde invisible est quelquefois appelé « le séjour de l'oiseau[2] », et que l'oiseau est une des représentations mythiques de Soma aussi bien que d'Agni. En somme le mythe du Soma apporté par l'aigle rappelle à la fois une conception déjà étudiée plus haut, qui fait du Soma céleste une conquête d'Indra, et une autre conception sur laquelle nous aurons à revenir[3], qui personnifie le breuvage divin en un allié du dieu guerrier.

Ainsi le Soma céleste sert, aussi bien que le Soma terrestre, de breuvage à Indra. C'est à Indra qu'appartiennent les Somas dont le séjour est le ciel, III, 40, 5. Les eaux, cf. I, 173, 8 ; III, 36, 7, les vaches, cf. VIII, 58, 6, et les montagnes, nommées dans une même formule avec les hommes, III, 35, 8 ; VI, 40, 2, comme préparant le Soma pour Indra, sont sans doute les eaux, les vaches, les montagnes célestes. La chose est certaine pour les vaches « compagnes d'Indra » qui « cuisent »[4] pour lui le Soma, I, 84, 11, cf. IX, 71, 4. Le Soma porté comme un fœtus par le ciel et la terre qui le destinent à Indra, III, 46, 5, peut être aussi le Soma sous sa double forme, céleste et terrestre. Point de doute, du moins, sur le sens du vers X, 116, 3 : « Que le Soma divin t'enivre, ô Indra ; qu'il t'enivre aussi celui qui est pressé sur la terre ! » Les « trois » Somas pressés pour Indra, VIII, 2, 7, peuvent être sans doute ceux des trois sacrifices célébrés en son honneur le matin, à midi et le soir, VIII, 1, 29, cf. III, 32, 1 ; 52, 6 ; V, 40, 4 ; VI, 47, 6 et *passim*. Mais les trois récipients de ces Somas, VIII, 2, 8, les trois étangs, V, 29, 7 ; VI, 17, 11, les trois cuves ou coupes, *trikadruka*, II, 11, 17 ; 15, 1, où Indra s'abreuve peuvent être les trois mondes[5],

1. I. p. 173-174.
2. Ci-dessus, p. 77.
3. P. 263.
4. Voir plus haut, p. 83.
5. Cf. I, p. 178.

comme les deux cuves, *camu*, VI, 57, 2, peuvent être les deux mondes[1]. En tout cas le Soma qu'Indra boit dans les trois cuves ou coupes est, au vers I, 32, 3, celui qu'il a conquis sur le démon V*r*itra. Ce sont, aux vers VIII, 13, 18 ; 81, 21, les dieux qui ont fait dans les mêmes récipients un sacrifice en son honneur. C'est, d'après le vers II, 22, 1, cf. VI, 17, 11, le dieu Vish*n*u qui avait pressé le Soma qu'Indra y boit. Si les trois étangs de Soma qu'Indra absorbe à la fois sont appelés, au vers V, 29, 7, les trois étangs de Manus, l'intervention au vers suivant des dieux qui invoquent Indra montre bien qu'il s'agit là encore d'un sacrifice mythique.

Les dernières citations sont celles qui nous intéressent le plus ici. Elles nous montrent Indra, non seulement buvant le Soma dans le ciel, mais le buvant dans un sacrifice dont les prêtres sont des dieux. Au vers X, 103, 8, où le sacrifice qui marche en tête des dieux, vainqueurs sous la conduite d'Indra, nous a paru être celui qu'ils célèbrent eux-mêmes, le premier élément de ce sacrifice est encore le Soma. On retrouvera le sacrifice céleste du Soma dans l'étude que nous consacrerons à différents dieux qui, de même que Vish*n*u, pressent le Soma pour Indra. La jeune fille qui, d'après le vers VIII, 80, 1, a trouvé le Soma « dans un torrent » et l'a rapporté chez elle pour le sacrifier à Indra, ne peut être aussi qu'un personnage mythique comme le Soma qu'elle a trouvé. Nous l'assimilerons à la fille du Soleil, Sûryâ, qui presse aussi le Soma céleste. Rappelons encore les passages déjà cités[2], où les *R*ishis supplient Indra de préférer leurs libations au Soma dont il s'enivre dans les différents mondes, et particulièrement chez Vish*n*u, chez Trita Âptya et chez les Maruts. Les noms de Çarya*n*âvat, d'Ârjîka et de Svarn*a*ra nous ont aussi semblé[3] désigner des personnages mythiques chez lesquels Indra boit un Soma céleste. L'une des formules où ils figurent, VIII, 53, 11, paraît formellement opposer ce Soma à celui qui est pressé chez les hommes, *ibid.*, 10.

Il est temps d'en venir aux effets du breuvage divin. En remplissant le ventre d'Indra, II, 11, 11, la liqueur du Soma, comme toutes les autres offrandes, « accroît » ce dieu, *ibid.*; I, 80, 1 ; II, 12, 14 ; VI, 38, 4 ; VII, 22, 7 ; VIII, 6, 21 ; 12,

1. Cf. I, p. 180.
2. P. 234.
3. I, p. 206-207.

20; 13, 16; IX, 46, 3; 63, 5; 106, 8, cf. II, 19, 1; III, 36, 3; VI, 19, 2; X, 96, 8; 104, 2. Indra s'accroît quand il a bu le Soma, III, 40, 7; X, 55, 8; 113, 1, d'où les épithètes *soma-vriddha*, *mada-vriddha*, « accru par le Soma » ou « par l'ivresse (du Soma) », qui lui sont données aux vers I, 52, 3; III, 39, 7; VI, 19, 5. La racine *vridh* garde bien dans les formules de ce genre son sens primitif d' « accroître[1] ». C'est ce que prouvent celles où il est dit, en termes plus explicites, que le Soma accroît la « force », VI, 44, 3; IX, 8, 1; X, 44, 2, le « corps », IX, 73, 2, d'Indra, « la force du corps d'Indra », II, 36, 5, qu'il est la force mise depuis longtemps dans ses bras, *ibid.* Les torrents de la liqueur sacrée font croître Indra comme la pluie fait croître les moissons, X, 43, 7. Quand il a bu le Soma pressé par les pierres, Indra « s'accroît, s'étend et veut faire œuvre de mâle (ou de héros) », X, 94, 9, cf. IX, 108, 2. S'il dépasse tous les mondes, VIII, 81, 6, c'est grâce à cet accroissement, *ibid.*, 5, qui se renouvelle à chaque fois qu'il boit le Soma, III, 36, 1, cf. 2; 3; 4; 6. Dans le dernier passage cité, le poète insiste sur l'idée en répétant deux fois la racine *vridh* sous deux formes différentes. Ailleurs la même idée est exprimée par la racine *vaksh*, *uksh*, IV, 23, 1; VI, 17, 4; VIII, 13, 7. Enfin il est dit encore de diverses autres manières qu'Indra doit sa force au Soma, VI, 41, 4; 43, 4; VIII, 4, 4 et 10; 13, 1; 45, 26; IX, 76, 2; X, 44, 4; 50, 5; 116, 1 et *passim*. La force dont le « ventre » d'Indra est « plein », VIII, 67, 7, est évidemment celle qu'il emprunte au breuvage divin. La comparaison suivante mérite d'être signalée, parce qu'elle rappelle la nature lumineuse et ignée de Soma, I, 84, 1 : « Le Soma a été pressé pour toi ; ô très puissant Indra, viens hardiment ; que la force (*indriya*) te remplisse *comme le soleil remplit l'atmosphère de ses rayons !* » Rappelons encore les passages où les Somas, quoique essentiellement mâles, sont, en tant qu'offrandes, comparés à des vaches dont Indra serait le veau, IX, 13, 7, cf. 8; 68, 1, cf. 12, 2; 24, 2, parce qu'ils lui donnent la force, comme les vaches au veau qu'elles nourrissent. Citons enfin le vers X, 112, 4, d'après lequel Indra, quand il est ivre (de Soma), grandit jusqu'à ne pouvoir plus être contenu par les deux mondes, cf. III, 36, 4.

Naturellement, l'action attribuée au Soma pressé par les

1. Voir plus haut, p. 237.

hommes ne pouvait manquer de l'être aussi au Soma pressé par les dieux, par Trita, par exemple, II, 11, 20, ou par Vish*n*u, VIII, 3, 8, et plus généralement au Soma céleste, au Soma que lui apporte l'aigle, X, 144, 5, cf. 6, à celui qu'il boit chez Çarya*n*âvat, VIII, 39 et 40; IX, 113, 1[1]. Nous avons déjà cité le vers X, 113, 8, cf. 1-2, où il est dit que tous les dieux ont accru sa mâle vigueur « avec une éloquence accompagnée de Soma », c'est-à-dire par le Soma en même temps que par la prière. Mais les *R*ishis n'ont fait qu'étendre au Soma céleste les effets du Soma terrestre, comme ils n'ont conçu l'action fortifiante que celui-ci est supposé exercer sur Indra, que par celle qu'il exerçait réellement sur eux-mêmes, III, 62, 15.

Cette action, on le sait, est celle de l'ivresse[2], mais d'une ivresse salutaire, et de même que les offrandes solides sont considérées comme des aliments qui nourrissent réellement le dieu, l'offrande du Soma passe pour lui communiquer une excitation puissante, qui double son énergie et le dispose au combat. Le Soma l'excite à vaincre, VIII, 15, 13 ; IX, 111, 3. C'est dans l'ivresse du Soma, *somasya made*, selon une expression consacrée, II, 15, 1-9; VI, 27, 1; VIII, 32, 1, et *passim*, qu'il a accompli tous ses exploits[3]. Quand Indra a bu le Soma, nul ne peut triompher de lui dans les combats, VI, 47, 1. C'est en buvant le Soma qu'il aiguise sa foudre, VIII, 65, 9. Le Soma aiguise la « pierre du ciel » pour Indra, VII, 104, 19 ; il fabrique à Indra ses armes, IX, 96, 12, cf. VI, 41, 2 ; IX, 106, 3; il l'aiguise lui-même, X, 28, 1, comme une arme. La coupe aiguise à la fois la force et la foudre d'Indra, VIII, 15, 7 ; elle le fait « frapper », III, 31, 13, et « conquérir », VI, 19, 2, en même temps qu'elle le fait croître en un instant, *ibid.* C'est quand elle l'a excité qu'il tue les ennemis, I, 102, 7. L'ivresse d'Indra est victorieuse dans les combats, VIII, 15, 4 ; elle est conquérante et invincible, VIII, 46, 8, et on lui donne l'épithète d'Indra lui-même, *vritra-hantama*, « grande tueuse d'ennemis », *ibid.*, en même temps que celle de *ojo-dâtama* « grande donneuse de force », VIII, 81, 17.

1. Voir I, p. 206.
2. Voir Grassmann, sous la racine *mad* et les mots qui en sont tirés.
3. Soit seul, soit avec les dieux qu'on lui associe, avec Vish*n*u, VI, 69, 5, et même avec Varu*n*a, VII, 82, 3.

Ces ennemis qu'Indra tue dans l'ivresse du Soma, X, 112, 1 et 5, peuvent être les ennemis particuliers de son suppliant, VI, 44, 17 ; mais ce sont souvent aussi les ennemis communs de l'homme et du dieu, c'est-à-dire les démons. On peut l'affirmer lorsqu'au nom de Vritra, I, 4, 8 ; 53, 6 ; VI, 44, 14 et 15; VII, 22, 2 ; VIII, 17, 8 ; 89, 1 et 2; IX, 1, 10 ; 23, 7 ; 109, 14 ; X, 116, 1, et *passim*, est jointe la mention des eaux que le démon avait enveloppées, IX, 61, 22, qu'Indra fait couler en le frappant, I, 56, 6 ; IV, 17, 3, et d'où il le chasse, I, 80, 2, ou le second nom de ce démon, qui ne peut prêter à aucune équivoque, le nom d'Ahi, I, 52, 10. Indra a frappé, dans l'ivresse du Soma, et le serpent Ahi, II, 15, 1 ; V, 29, 3 ; 7 et 8, cf. I, 187, 6, qui avait enveloppé l'océan céleste, II, 19, 2, et les autres démons désignés par les noms de Dânava, II, 11, 10, cf. V, 32, 5-7, de Çambara, VI, 43, 1 ; IX, 61, 1 et 2, cf. VI, 47, 2, de Cumuri, VI, 26, 6, de Vala (1), VIII, 14, 7.

On dit encore que son ivresse procure des vaches, I, 4, 2, cf. X, 48, 4, que lorsqu'il est ivre de Soma, il réunit les vaches à leurs veaux, V, 30, 10, cf. 11. Les vaches dont il s'agit là peuvent être des vaches réelles. Mais c'est aussi dans l'ivresse du Soma qu'il a ouvert les étables, III, 43, 7, fermées, « enveloppées », II, 17, 1, cf. I, 121, 4, apparemment par le démon, ou, selon une formule équivalente, brisé les forteresses, VIII, 33, 7, des Dâsas, IV, 32, 10, et qu'il a fait sortir les vaches de la pierre, VI, 43, 3, ou renversé, pour les délivrer, la montagne qui les tenait enfermées, VI, 17, 5. Ces dernières au moins sont, à n'en pas douter, des vaches mythiques, comme celles qu'il conquiert sur Ahi, V, 29, 3. Elles représentent, soit les eaux, qui figurent aux vers III, 36, 6 ; VIII, 12, 3, cf. 1 et 2, dans des formules du même genre, soit l'aurore, qui figure dans le même vers VI, 17, 5, comme délivrée par Indra, qui la fait briller avec le soleil. L'auteur du vers X, 120, 3, en exprimant le vœu que la liqueur fasse conquérir à Indra la liqueur, résume assez bien l'idée que les trésors célestes sont le prix des victoires qu'il remporte grâce à celui de ces trésors qui est d'avance en la possession des hommes.

Il est clair qu'Indra peut devoir aussi ses triomphes au Soma qu'il boit dans le ciel. Au vers II, 15, 1, c'est « dans les

1. Sur ces derniers noms, voir plus bas, section V.

trois coupes », c'est-à-dire, sans doute, dans les trois mondes qu'il a bu le Soma dont l'ivresse le rend vainqueur d'Ahi. Ailleurs, II, 22, 1, le Soma « des trois coupes », qui enivre Indra pour qu'il accomplisse ses exploits, est expressément donné comme « pressé par Vish*nu* ». Les dieux interviennent encore comme sacrificateurs aux vers V, 29, 7 et 8 où Indra est représenté buvant trois étangs de Soma « pour tuer Vritra ». Enfin, d'après le vers I, 80, 2, c'est après avoir bu le Soma « apporté par l'aigle » qu'Indra a chassé V*r*itra des eaux du ciel.

L'idée que l'ivresse d'Indra est le principe de sa force se retrouve, sous une forme curieuse, dans les formules où, au lieu de demander directement au dieu la victoire, on lui demande son ivresse victorieuse dans les combats, I, 175, 2, cf. 5 ; VI, 19, 7, cf. 33, 1, l'ivresse avec laquelle il frappe le démon et délivre les eaux du ciel, VIII, 12, 1-3.

On connaît déjà[1] les passages qui attribuent au Soma la vertu d'aiguiser la foudre d'Indra, VIII, 15, 7; 65, 9, cf. VI, 41, 2 ; IX, 106, 3. Des formules plus intéressantes encore sont celles qui assimilent le Soma lui-même à la foudre d'Indra, IX, 47, 3; 72, 7; 77, 1, cf. V, 48, 3; VI, 75, 15[2]. Cette conception a été étudiée dans la première partie[3]. Nous l'avons citée à l'appui de l'identification du Soma céleste avec l'éclair, mais en faisant remarquer qu'elle comprend aussi l'idée de l'action exercée sur Indra par le Soma qui lui est offert en sacrifice. L'auteur du vers I, 121, 12 déclare qu'il a forgé pour Indra la foudre, meurtrière de V*r*itra (ou des ennemis), que lui a autrefois donnée Kâvya Uçanâ, et, pour ne pas nous laisser de doute sur la nature de cette foudre liturgique, il l'appelle « enivrante », *mandin*. Au vers X, 144, 2, la foudre qui est chez les hommes, et qui donne l'ivresse[4], ne diffère évidemment pas du Soma apporté par l'aigle dont il est question dans les vers suivants. L'épithète « enivrante » est encore donnée à la foudre au vers VIII, 85, 5. On « présente » à Indra la foudre, V, 32, 7, comme on lui présente le Soma, *ibid.* 5. C'est encore par allusion à la foudre, et en assimilant le Soma à l'arme d'Indra, que l'auteur du vers X, 116, 4, l'invite à faire couler, dans son ventre (cf. I, 104, 9 et ***pas-***

1. Voir plus haut, p. 251.
2. Cf. encore la foudre « distribuée en divers lieux », X, 27, 21.
3. I, p. 169.
4. Sur le nom de Kâvya qui lui est attribué, voir plus bas, section V.

sim) « le *marteau* de la liqueur pressée et offerte ». Il explique du reste lui-même sa pensée en ajoutant au vers suivant : « Je te donne la force, à toi qui es déjà fort. » Au lieu d'un marteau, c'est un crochet, *ankuça*, qui représente le Soma-foudre, au vers X, 44, 9. Le chantre déclare qu'il présente à Indra un crochet bien fait, pour que le dieu l'emploie à détruire les démons, et dans le même vers, il l'invite à boire le Soma qu'il lui offre, donnant ainsi lui-même, à côté de la formule mythique, l'explication de cette formule. Le Soma est donc appelé la foudre d'Indra, parce qu'il est l'instrument de ses victoires. Mais il ne faudrait pas réduire cette conception à la valeur d'une simple métaphore. Le Soma terrestre est identique par sa nature au Soma céleste, et celui-ci est réellement la foudre d'Indra quand il représente l'éclair. La foudre qu'au vers V, 48, 3, un personnage anonyme « fait couler au moyen des pierres » sur le démon, est bien la foudre réelle, si, comme il est vraisemblable, ce personnage n'est autre qu'Indra. En tout cas, c'est bien Indra qui « découvre », au vers III, 44, 5, une foudre « pressée par les pierres », laquelle ne peut être que le Soma-éclair[1]. Les vaches compagnes d'Indra, I, 84, 10 et 11, qui « cuisent »[2] pour lui le Soma et lui envoient la foudre, sont les eaux célestes, et le Soma qu'elles cuisent ne diffère pas de la foudre dont elles arment le dieu. Au vers VIII, 89, 9 encore, ce sont, à ce qu'il semble, les eaux du ciel qui présentent « comme une offrande » à Indra la foudre « qui était gisante dans la mer » et « couverte d'eau ». En somme, le breuvage et la foudre d'Indra ne font qu'un. Les *R*ishis ont pu prendre leurs formules à la lettre quand ils se vantaient de mettre la foudre dans les mains d'Indra, cf. I, 63, 2, et il est permis en revanche d'expliquer par une allusion au sacrifice céleste l'application des mêmes formules aux dieux alliés d'Indra, II, 20, 8. La foudre, qu'on appelle Soma, n'est pas d'ailleurs un éclair sans tonnerre : « Soma, le breuvage d'Indra, est devenu la foudre qui acquiert mille biens, *quand son hymne retentit* », IX, 47, 3[3].

De même qu'il met la foudre dans les mains d'Indra, le prêtre attelle aussi ses chevaux, I, 82, 1-6 ; III, 35, 2 ; 50,

1. Cf. la conquête du Soma, plus haut, p. 195.
2. Voir p. 83.
3. Remarquons encore que les « cent nœuds » de la foudre (voir Grassmann, s. v. *çataparvan*), devaient rappeler les nœuds de la plante du Soma (*soma-parvan*).

2; VII, 19, 6. On trouvera plus loin de nombreuses formules qui font de la prière l'instrument principal de cette opération. Mais il est dit aussi de la « coupe », c'est-à-dire de la liqueur sacrée, qu'elle attelle les Haris [1], I, 82, 4, comme il est dit ailleurs [2] qu'elle aiguise la foudre d'Indra, — et des Somas eux-mêmes, qu'ils mettent en mouvement les deux Haris, X, 96, 7, cf. 6. C'est sans doute dans le même sens que Soma est appelé le maître des Haris, IX, 105, 5 (cf. encore IX, 96, 2).

Or nous montrerons de plus que la prière qui attelle, ou qui sert à atteler les chevaux d'Indra, se substitue souvent à ces chevaux, qu'elle devient elle-même la monture, ou encore le véhicule du dieu. Il faut nous attendre à trouver cette conception curieuse de l'action du sacrifice appliquée au Soma comme à la prière.

On sait déjà que le Soma est très fréquemment représenté comme un cheval [3]. Rien n'était plus simple que d'en faire en particulier un cheval d'Indra, puisque c'est « avec le Soma pressé » qu'Indra est amené « de loin » au sacrifice, VII, 33, 2. Et en effet, l'auteur du vers X, 144, 1, présente le Soma à Indra en lui disant : « Ce Soma, ô immortel ! te tient lieu de cheval ». Au vers I, 130, 2, ce sont peut-être les Somas qu'on lui offre qui doivent l'amener comme les Haris amènent le soleil. En tout cas il ne peut y avoir de doute sur le sens des vers VI, 37, 1-3. Les Haris qui sont attelés pour faire descendre Indra (vers 1) ne diffèrent pas de ceux qui « se purifient dans la cuve » (vers 2). Il n'y a pas là un simple rapprochement des deux emplois du mot *hari* comme nom des chevaux d'Indra, et comme épithète consacrée des Somas, cf. X, 96, 6 et 7. Il est dit en effet, au vers 3, des chevaux qui doivent porter le dieu, qu'ils « s'élancent vers lui ». Les chevaux qui vont au devant d'Indra ne peuvent être dans ce passage que les Somas qui lui sont offerts [4]. Ceux qui reçoivent au vers VIII, 4, 14 [5], l'épithète *adhvaraçrî* « faisant l'ornement du sacrifice », appliquée aussi à Agni, I, 44, 3, et à Soma, X, 36, 8, sont

1. *Hâriyojana.* Au vers I, 61, 16, la même épithète est appliquée aux prières, si le mot *hâriyojanâ* doit, comme je le pense, être conservé sous la forme qu'il a dans la samhitâ, et si l'accent doit lui être restitué, cf. I, 62, 13.

2. Voir ci-dessus, p. 251.

3. Voir I, p. 222-223.

4. Nous verrons que dans dans d'autres passages ce sont les prières.

5. Et au vers I, 47, 8, où les dieux qu'ils doivent amener sont les Açvins.

sans doute encore des chevaux liturgiques. Ce caractère ne saurait en tout cas être refusé aux deux chevaux que le prêtre qui les attelle nomme *saparyû* « pieux », et dont Indra, à ce qu'il ajoute, a de tout temps récompensé la piété, III, 50, 2. Les chevaux liturgiques, quand ils ne sont pas autrement désignés, peuvent être d'ailleurs les prières aussi bien que les Somas. Mais quand ils reçoivent le nom de *hari*, ce nom, bien qu'il soit aussi appliqué aux prières, II, 18, 7, éveille plutôt, à défaut d'indication contraire, l'idée du Soma auquel il est si souvent donné. Il se rencontre dans une formule deux fois répétée, dont on n'a encore donné, ce me semble, aucune explication satisfaisantes[1], et qui paraît signifier qu'Indra « goûte » les deux Haris que lui offre le prêtre. Au vers II de l'hymne I, 63, elle est combinée avec une formule déjà citée et très significative : « Lorsque tu as *goûté* les deux Haris, le chantre a mis la foudre dans tes mains. » Les Haris seront encore des chevaux liturgiques au vers IX et dernier du même hymne, si on le traduit ainsi : « L'œuvre a été accomplie pour toi, ô Indra, par les Gotamas; les prières ont été dites, accompagnées de l'hommage *et des deux Haris.* » Si nous passons à l'hymne X, 105, nous y trouvons notre formule suivie de détails encore plus curieux. Dans le vers même où elle figure (2), les deux Haris du sacrificateur[2], les deux chevaux qu'il veut faire « goûter » à Indra, semblent être, avec cette incohérence d'images qui se rencontre si souvent dans les hymnes, et avec une crudité d'expression qui y est plus rare, comparés tour à tour aux parties génitales du mâle[3]

1. M. Grassmann et M. Ludwig ne cherchent pas même à mettre leur traduction du vers X, 105, 2 d'accord avec celle du vers I, 63, 2.

2. Le génitif *yasya* ne paraît pas pouvoir s'appliquer à Indra auquel doit se rapporter le nominatif *patir dan.* Son antécédent sous-entendu est sans doute gouverné par le mot *stotram* du vers précédent. Les deux vers ensemble composent une de ces invitations pressantes qu'on rencontre souvent dans les hymnes. Le poète, comme celui qui souhaite qu'Indra conquière la « liqueur avec la liqueur », X, 120, 3, paraît demander, en retour de son sacrifice, l'épanchement du Soma céleste et de la pluie à laquelle il est mêlé, et cette pluie doit, en tombant, humecter la barbe (*çmaçâ*, de *çmaç* (?), cf *çmaçru*) d'Indra, cf. X, 23, 4, comme le Soma qu'il boit, II, 11, 17. La traduction littérale serait : « Quand la liqueur descendra-t-elle par la barbe, *pour toi acceptant* l'hymne (d'un sacrificateur) dont tu goûteras les deux Haris, etc. » Cette liqueur, quoique désignée par le mot *vâr* « eau », paraît être assimilée par l'épithète *suta* au Soma céleste. Quant à l'épithète *dirgha*, « qui dure » probablement « qui coule *longtemps* », elle se trouve dans une formule analogue, I, 37, 11. Sur *vâtâpya*, voir I, p. 171, note 1.

3. *Çepa*, au duel, parce que le mot *hari* est lui-même au duel. La particule *anu* doit sans doute être ajoutée au verbe *ves*.

et à celles de la femelle[1]. Ces traits bizarres rappellent, le second la comparaison de la prière[2], et même du Soma[3], à une épouse parée pour Indra, IX, 46, 2; le premier, la comparaison déjà signalée d'Indra lui-même à une épouse qu'appellent les désirs du sacrificateur, IV, 20, 5. Mais ce qui est tout à fait caractéristique, c'est l'idée, exprimée au vers suivant (3), qu'Indra s'éloigne effrayé des deux Haris, « comme un mortel fatigué ». Il n'était guère possible d'exprimer d'une façon à la fois plus hardie et plus claire l'idée que le prêtre fait d'Indra son serviteur et lui impose une tâche que le dieu trouve quelquefois trop lourde. Les Haris qu'il fuit sont bien décidément les Somas ou les prières, plus probablement les Somas. Peut-être même faut-il entendre la dernière partie du vers V en ce sens qu'Indra goûte « avec ses joues (ou ses mâchoires? *çipra*) », en un mot qu'il avale les deux Haris qui sont censés le porter[4]. Citons encore le vers X, 23, 2 : « Les deux Haris sont les richesses qu'il trouve dans la cuve. » Ces richesses ne sont autres que le Soma lui-même. Enfin les deux chevaux sur lesquels il monte, quand il s'enivre chez Uçanâ Kâvya, I, 51, 11, cet ancien sacrificateur qui lui a forgé une foudre « enivrante », I, 121, 12, rappellent ceux qu'il a « goûtés » chez le chantre qui met aussi dans ses mains la foudre, I, 63, 2[5].

Mais, dira-t-on, pourquoi deux chevaux pour représenter un élément unique du culte? L'idée pourrait venir de chercher dans les deux Haris liturgiques la représentation d'un couple formé de la prière unie au Soma, et il n'est pas impossible que cette interprétation ait quelquefois été celle des Rishis eux-mêmes. Mais la conception des Haris terrestres présuppose celle des Haris célestes. Car, je prie le lecteur de ne pas s'y tromper, je n'ai pas entendu, dans les remarques qui précèdent, expliquer l'origine du mythe des deux

1. J'adopte pour *rajikeçinâ* l'interprétation de M. Grassmann. Cf. IX, 112, 4.
2. Cette comparaison est extrêmement fréquente. Voir plus bas, p. 268.
3. On sait que les Somas, quoique mâles, sont aussi quelquefois, en tant qu'offrandes, comparés à des vaches qui nourriraient Indra comme un veau. Voir ci-dessus, p. 250.
4. L'hymne entier est composé de spéculations sur les éléments du culte. Cf. encore au vers X le nom de Priçni (la vache céleste) donné à la cuillère du sacrifice.
5. Au vers X, 27, 3, les deux « taureaux » que les sacrificateurs « annoncent à Indra » pourraient bien ne pas différer non plus des deux taureaux du vers X, 105, 4, évidemment identiques aux deux Haris liturgiques célébrés dans le même hymne.

chevaux bais d'Indra. L'attention que je donne dans tout ce livre à une mythologie qui me paraît avoir été trop négligée jusqu'ici, et qu'on pourrait appeler la mythologie liturgique, ne me fait pas méconnaître l'autre. Rien n'était plus naturel que de donner à une divinité guerrière un attelage de deux ou de plusieurs chevaux, et d'attribuer à ces chevaux la couleur brillante des phénomènes auxquels elle préside. Au vers II, 11, 6, les deux Haris d'Indra sont deux rayons du soleil, cf. I, 16, 1. Ailleurs ils sont appelés les Haris, les chevaux « du vent », IV, 16, 11 ; X, 22, 4 et 5, cf. I, 121, 12 ; VIII, 1, 11[1]. Ce n'est qu'après coup, et par une application particulière de la conception générale du sacrifice et de son action sur Indra, que l'attelage de ce dieu est devenu un attelage liturgique. Le pluriel, dans les formules où nous rencontrons cette conception nouvelle, s'expliquerait aisément par l'emploi fréquent du même nombre pour la prière et pour le Soma. Mais, en réalité, il n'a pas besoin d'une explication particulière, non plus que le nombre deux dont il est quelquefois rapproché dans une même formule, III, 50, 2. Le nombre deux, comme le pluriel, était donné par les formules qui s'appliquent aux Haris célestes, et on a pu dire du Soma seul, comme de la prière seule, II, 18,7, qu'il était « les Haris » ou « les deux Haris » d'Indra.

Je crois pourtant que le *couple* des Haris a quelquefois pris, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, une signification propre. Mais j'insisterai moins sur la distinction possible de deux éléments différents du sacrifice terrestre, comme le Soma et la prière, que sur celle de deux éléments appartenant, l'un au sacrifice terrestre, l'autre au sacrifice céleste. C'est ainsi du moins que j'expliquerai l'origine de l'épithète *vivrata* « suivant des lois différentes », donnée aux deux Haris. Elle est appliquée aux deux Haris liturgiques dans les passages déjà cités, I, 63, 2 ; X, 105, 2 et 4, où il semble n'être question à la vérité que du sacrifice terrestre ; mais c'est peut-être parce qu'elle est désormais consacrée comme le nombre deux lui-même. Au vers X, 49,2, en revanche, la mention des deux Haris *vivratâ* est précédée de celle des races *de la terre* et *du ciel* (et des eaux) qui honorent Indra. Les Haris *vivratâs* (au pluriel), X, 23, 1, peuvent être les Somas, cf. 2, des sacrifices accomplis dans les différentes

1. Le vers X, 114, 9 paraît leur attribuer une nature plus mystérieuse : « Qui connaît les deux Haris d'Indra ? »

parties de l'univers. C'est ainsi que Soma, considéré comme un être unique, a trente-quatre[1] formes semblables quoique « soumises à des lois différentes », X, 55, 3. Les lois « différentes » que suivent le Hari du ciel et celui de la terre ne sont d'ailleurs qu'une même loi, et, en réalité, comme le dit l'auteur des vers VIII, 12, 15, les deux Haris ne sont pas *vivratâ*.

Demandons-nous maintenant quel peut être le sens précis des formules qui donnent les Somas pour chevaux à Indra, et plus généralement de toutes celles qui attribuent à ce dieu un attelage ou un véhicule liturgique. Ce sens peut être double. Ainsi c'est le sacrifice qui, par une de ces combinaisons de figures différentes auxquelles se complaisent les *Ri*shis, est représenté au vers I de l'hymne II, 18 à Indra, comme un « char » [2] nouveau, attelé dès le matin, et conduit par « dix rames » qui ne sont autres que les dix doigts du sacrificateur. Les quatre jougs de ce char (que ses rames assimilent à un navire, cf, X, 44, 6), ses trois « fouets » et ses sept rênes sont autant d'allusions au sacrifice mythique accompli dans les diverses parties de l'univers ; et, en effet, le vers suivant rappelle les trois formes du sacrificateur par excellence, Agni, engendré par différentes mères et par différents prêtres, et qui n'est que sous sa troisième forme le sacrificateur de Manus (ou de l'homme). Or nous verrons[3] dans la suite du même hymne le suppliant multiplier les prières comme autant de couples de Haris pour lutter contre la concurrence que peuvent lui faire d'autres sacrificateurs, et les empêcher d'arrêter Indra chez eux. C'est là une première destination des attelages et des véhicules liturgiques[4] : ils amènent Indra sur le lieu du sacrifice. Ainsi, au lieu de représenter Indra lui-même comme une roue qu'ils font rou-

1. Voir I, p. 271 et II, p. 147, en note.

2. La figure du « char » est souvent appliquée au sacrifice. Les sages, ayant fait le sacrifice, font rouler ce char avec la *ric* et le *sâman* (comme chevaux), X, 114, 6. Les « rênes » du sacrifice éveillent l'idée d'un char au vers X, 36, 6, et le char dont les prêtres sont invités à adapter l'essieu et à disposer les rênes, au vers X, 53, 7, doit être également le char du sacrifice. Le titre de « cocher de la grande loi », donné à Agni, IV, 10, 2, s'explique dans le même ordre d'idées. Voir encore la note suivante, et la section consacrée à la prière. Le sacrifice est aussi comparé à un cheval, VII, 43, 2.

3. Plus bas, p. 285.

4. Au nombre de ces véhicules est le char de la Dakshinâ ou salaire du sacrifice (voir I, p. 128), sur lequel montent tous les dieux, I, 123, 1.

ler [1], ou comme un cheval qu'ils conduisent à l'abreuvoir de Soma, VIII, 17, 15, cf. Vâl. 1, 5, les Rishis assimilent quelquefois les breuvages qui l'attirent à des chevaux qui l'amènent, VI, 37, 1, 2, cf. III, 50, 2 ; VIII, 4, 14. Mais d'un autre côté, le char du vers II, 18, 1 est aussi appelé un char « vainqueur ». Le sacrifice est un « navire » sur lequel, d'après le vers X, 44, 6, montent les sacrificateurs eux-mêmes. C'est sans doute encore le sacrifice qui est représenté au vers X, 63, 10 comme un navire divin, et au vers X, 63, 14 comme un char « matinal » et « vainqueur », sur lequel les sacrifiants veulent monter pour leur salut. Celui qui pense à la coupe « attelant les Haris », c'est-à-dire sans doute, celui qui n'oublie pas de l'offrir, monte ainsi sur le char qui conquiert les vaches, I, 82, 4. Enfin le vers X, 23, 2 qui mentionne la victoire d'Indra sur Vritra (ou sur les ennemis), en même temps qu'il assimile ses deux Haris « aux richesses qu'il a trouvées dans la cuve », c'est-à-dire au Soma, et le vers I, 63, 2 [2], où on voit le chantre mettre dans les mains d'Indra la foudre qui doit lui servir à frapper l'ennemi, en même temps qu'il lui fait « goûter » les deux Haris, c'est-à-dire encore le Soma, ces deux passages, dis-je, nous montrent que l'attelage liturgique d'Indra n'amène pas seulement le dieu au sacrifice, mais qu'il le conduit encore au combat, comme le sacrifice, pris dans son ensemble, conduit le sacrificateur lui-même au but qu'il poursuit. Au vers VI, 37, 3, les chevaux qui vont chercher Indra, c'est-à-dire les Somas, cf. 1-2, sont invités à le conduire « à la gloire ». Soma est « pour le mâle Indra » un cheval mâle qui conquiert un immense butin, I, 175, 1, dans les combats, cf. 2. C'est ainsi encore que le « char de la loi » sur lequel monte Brihaspati, c'est-à-dire le char du sacrifice, cf. IV, 2, 14, reçoit les épithètes suivantes, II, 23, 3 : « Brillant, terrible, triomphant des ennemis, tueur de Rakshas, fendeur d'étables, conquérant de la lumière. » Citons enfin l'hymne I, 164, où le char dont la course symbolise l'ordre général du monde, dans le temps (vers 11 ; 48, cf. 12), et dans l'espace (vers II ; III ; XII ; XIII) [3], semble bien représenter le sacrifice conçu sous sa forme la plus haute et la plus complète, le sacrifice accom-

1. Voir plus haut, p. 232.
2. Cf. I, 31, 11 (plus haut, p. 256 à 257).
3. Cf. plus haut, p. 129 et 130.

pli à la fois dans toutes les parties de l'univers (vers 2-3, comparés à 14-15 et 6-7[1]).

Ce n'est peut-être pas sans allusion à l'identification du Soma avec l'arme et avec les chevaux d'Indra, que les Rishis emploient une même racine, *miç, myaksh, miksh*[2], proprement « mêler » ou « être mêlé », pour exprimer l'idée d'une relation étroite, d'une union intime du dieu avec le Soma, d'une part, et avec sa foudre et ses Haris de l'autre. Ainsi, nous voyons que le Soma, comme il se « mêle » aux vaches, III, 50, 3 ; IX, 61, 21, c'est-à-dire au lait, se mêle également, VI, 34, 4, ou est mêlé, X, 104, 2, à Indra, cf. IV, 29, 4. On dit aussi, en renversant les termes, qu'Indra est mêlé, c'est-à-

1. Voir particulièrement p. 143 et suiv.

2. La forme forte serait *myaç*; elle est devenue *myaksh* par l'addition d'un *s*. *Miç* et *miksh* sont les formes faibles correspondantes. L'existence d'une forme *meksh* (dans le causal *mekshayati* et dans le mot *mekshana*) n'est pas plus surprenante que celle d'une forme *mard* « frotter » par exemple à côté de *mrad*. Je n'hésite pas à admettre une parenté des mots *â-miç-la, ni-miç-la, sam-miç-la*, avec toutes les formes verbales que M. Roth répartit entre deux racines différentes, *myaksh* et *miksh*, dont la seconde seule se rattacherait à la racine *miç*, la première devant signifier « être solidement établi », et que M. Grassmann rapporte également à deux racines, dont l'une aurait aussi la forme *myaksh*, mais avec un sens tout différent, celui de « briller », tandis que la seconde ne serait autre que la racine *mih* « arroser ». La grande majorité des formes en *miksh* sont unies à l'un des préfixes *â*, *ni* ou *sam*, et il y a une relation évidente entre leurs emplois et ceux des trois mots cités. Les formes unies au préfixe *â* et le mot *âmiçla* ne se recontrent que dans un seul et même hymne, aux vers VI, 29, 2-4. Les emplois des formes unies au préfixe *sam*, I, 87, 6 ; 165, 1 ; V, 58, 5, sont tout à fait semblables à ceux du mot *sammiçla* (cf. particulièrement I, 64, 10 ; III, 26, 4 ; VII, 56, 6). Enfin on ne peut non plus méconnaître un rapport entre les emplois des formes unies au préfixe *ni* et ceux du mot *nimiçla* (cf. particulièrement VII, 20 4 ; VIII, 50, 18; 85, 3). Les emplois des formes en *myaksh*, quoique peu nombreux, suffisent pour nous révéler la parenté de ces formes, tant avec les mots comme *nimiçla* (cf. X, 14, 2 et VIII, 85, 3, d'une part, I, 167, 3 ; VI, 50, 5 et I, 167, 6, cf. 5, de l'autre), qu'avec les formes en *miksh*, (cf. les derniers passages cités et V, 58, 5, Rodasî étant assimilée à la prière des Maruts, voir plus bas, troisième partie ; cf. encore VI, 11, 5 et VI, 34, 4, en rapprochant *ayâmi* de *ni ayâmi*). Or M. Roth a rapproché avec raison les mots *âmiçla, nimiçla, sammiçla* du sanskrit classique *miçra* signifiant « mêlé à ». Ce sens permet de rendre compte de tous leurs emplois, en même temps que de ceux de toutes les formes verbales en *myaksh* et en *miksh*, et des formes nominales *mimiksha* et *mimikshu* (ainsi que du causal *mekshayati* et des mots *mekshana* « cuiller à mêler », cf. *âmikshâ* « mélange »). Le verbe a souvent le sens neutre « être mêlé, être uni », à l'actif, I, 165, 1 ; V, 58, 5 ; VI, 29, 2, cf. I, 167, 4, aussi bien qu'au moyen, I, 87, 6 ; X, 96, 3, et sous la forme *myaksh* (actif aux vers I, 167, 3 ; 169, 3 ; VI, 50, 5 ; X, 44, 2, moyen au vers VI, 11, 5) aussi bien que sous la forme *miksh*. Mais il a aussi le sens transitif, X, 104, 2 et *passim*. Le préfixe *apa* donne à la forme *myaksha*, au vers II, 28, 6, le sens contraire d' « éloigner ». Les préfixes *â, ni, sam*, ne font que préciser avec des nuances diverses la signification du simple

dire intimement uni au Soma[1], VI, 23, 1; VIII, 33, 4, ainsi qu'à la prière, VI, 23, 1. Cette union d'Indra avec le Soma est exprimée par les mêmes termes que l'union d'Indra « avec son héroïsme », VIII, 50, 18, cf. VI, 29, 2; X, 96, 3[2], peut-être parce que le Soma (comme aussi la prière) est la force d'Indra, et que le dieu se l'assimile, en fait une partie intégrante de lui-même. Or, on dit également que la foudre est unie, littéralement « mêlée » aux bras d'Indra, VIII, 85, 3; X, 44, 2, cf. VII, 20, 4; VIII, 50, 18[3] (cf. le Soma passant dans les membres, VIII, 17, 5, dans les bras, III, 51, 12, du dieu), et qu'Indra est « mêlé », uni à ses deux Haris, I, 7, 2. Au vers VIII, 33, 4, les deux Haris et le Soma sont même expressément rapprochés dans une formule du même genre (cf. encore VI, 23, 1). Cet emploi si caractéristique[4] des mots formés de la racine *miç*, *myaksh*, *miksh*, s'expliquerait parfaitement pour une foudre et pour des Haris qui ne seraient que des représentations mythiques du Soma[5].

L'objet auquel le sujet ou le régime direct du verbe est mêlé, uni, est construit, tantôt à l'instrumental, I, 22, 3; 34, 3; 47, 4; 48, 16; 87, 6; 142, 3; 157, 4; 165, 1; V, 58, 5; IX, 107, 6, tantôt au locatif, VI, 29, 2; X 96, 3, (cf. I, 64, 4, en corrigeant avec M. Grassmann *mimrikshur* en *mimikshur*), ou même au datif, X, 104, 2, cf. VI, 29, 3. Le régime des mots *nimiçla*, *sammiçla*, *mimiksha*, *mimikshu*, se construit pareillement soit à l'instrumental, I, 64, 10; II, 36, 2; III, 26, 4; 50, 3; VII, 56, 6; IX, 61, 21; X, 6, 4, soit au locatif, I, 7, 2; 166, 11; VI, 23, 1; VIII, 33, 4; 85, 3, soit au datif, VIII, 50, 18. On trouve même l'accusatif avec des formes verbales accompagnées du préfixe *ni*, pour désigner, non pas l'objet que le sujet « mêle » ou « unit » à un autre, mais celui qu'il unit « à lui-même », bien que le verbe n'ait pas la forme moyenne, VII, 20, 4; VIII, 50, 18 (cf., avec le moyen, II, 3, 11).

1. Cf. le mélange, c'est-à-dire l'étroite union d'Agni avec le beurre, II, 3, 11; cf. X, 6, 4, et celle du sacrifice lui-même avec la liqueur céleste qui en est la récompense, qui l'arrose, I, 22, 3, cf. 13; 34, 3; 47, 4; 142, 3; IX, 107, 6, cf. VIII, 10, 2 et I, 157, 4; VI, 70, 5.

2. Des formules analogues sont appliquées aux Maruts, I, 64, 10; 87, 6; 165, 1; III, 26, 4; V, 58, 5; VII, 56, 6. Au vers V, 58, 5, comparez I, 167, 3 et 6; VI, 50, 5. Voir la note ci-dessus.

3. Remarquez encore dans ce vers le rapprochement de *sammiçla*.

4. Les mêmes mots prennent, il est vrai, un sens plus abstrait aux vers I, 48, 16 et I, 166, 11, où ils expriment l'union de l'homme avec la « richesse » qu'il reçoit des dieux, et celle des Maruts avec le dieu Indra dont ils sont les compagnons. Mais ce sont là des emplois rares, et qui ne diminuent pas l'intérêt du rapprochement que nous avons tenté entre les formules concernant les Haris ou la foudre et celles où figure le Soma.

5. On pourrait croire aussi que c'est en qualité de sacrificateurs célestes, prenant eux-mêmes leur part du Soma qu'ils offrent à Indra, que les Maruts lui disent « Ton arme est mêlée, unie à nous », I, 169, 3. Il est dit aussi des Maruts qu'ils sont « unis » à leurs montures et à leurs armes, cf. I, 4, 4, « par les sacrifices », sans doute par les sacrifices que leur offrent les hommes, II, 36, 2.

On peut citer encore dans le même ordre d'idées les passages qui font de la foudre, I, 33, 10, ou, ce qui revient au même, de la flèche, VIII, 66, 7, d'Indra, un compagnon, un allié, *yuj*, de ce dieu, cf. VI, 21, 7; X, 92, 7. Ces passages permettraient peut-être de prendre au propre le nom de « mâle » également donné à la foudre, VIII, 6, 6, et la personnification[1] de la foudre s'expliquerait bien encore par son identification avec Soma[2].

Quoiqu'il en soit, Soma figure souvent dans les hymnes, sous son propre nom, comme un allié d'Indra dans ses combats. La liqueur qui enivre le dieu guerrier et « par laquelle » il triomphe de ses ennemis, X, 116, 3, est elle-même un dieu. C'est par la force de ce « dieu » que le « dieu » Indra a conquis tous les mondes, VIII, 81, 6, et fait couler les eaux du ciel, II, 22, 4, cf. 1.

On ne dit pas seulement en termes vagues que Soma a « aidé » Indra II, 11, 11, le « briseur de forteresses », VI, 20, 3, à tuer V*r*itra qui avait enveloppé les grandes eaux, IX, 61, 22, cf, I, 187, 6, mais que le puissant[3] dieu Indu[4] a accompagné le puissant dieu Indra, II, 22, 1-3.

Soma est le compagnon, IX, 14, 4; 65, 12, cf. 88, 1, l'« ami », VIII, 48, 2; 51, 6; IX, 8, 7; 56, 2; 97, 11 et 43; 101, 6; X, 25, 9, du dieu qu'il enivre, I, 4, 7, et monte avec lui sur son char, IX, 87, 9; 96, 2; 103, 5. C'est avec Soma pour «allié», cf. X, 55, 8, c'est grâce à l'« amitié » de Soma, qu'Indra a frappé Ahi, épanché les eaux célestes, accompli ses différents exploits, IV, 28, 1-2. Naturellement, le Soma allié d'Indra pourra être le Soma céleste aussi bien que le Soma terrestre. C'est ainsi qu'au vers X, 124, 6, le Soma en compagnie duquel Indra doit tuer V*r*itra, est invité par lui à « sortir » du séjour mystérieux[5] où il était caché. C'est

1. Cf. encore l'épithète *uçant* « bien disposée » donnée à la foudre d'Indra, II, 11, 6. La flèche qu'Indra prend pour « alliée », au vers VIII, 66, 7, a mille ailes, ce qui rappelle la flèche « revêtue de l'oiseau », VI, 75, 11, dont nous avons reconnu l'assimilation à l'éclair (p. 182); mais elle a aussi cent chevaux bais (seul sens possible de *bradhna*), ce qui l'assimile à un guerrier.

2. Au vers IX, 111, 3, si le personnage qui forme couple avec la foudre est Indra, nommé dans le même vers, il sera naturel d'identifier la foudre à Soma, puisque c'est à ce dieu que l'hymne est adressé.

3. *Satya*, qui, comme épithète d'un nom de chose, signifie souvent « efficace », paraît signifier ici « puissant ».

4. Nom de Soma. Voir ci-dessus p. 244.

5. Le séjour du père, de Varu*n*a, presque confondu dans cet hymne avec V*r*itra. (Voir III, p. 145 et suiv.).

aussi le Soma (si ce n'est l'Agni)[1] caché qui est désigné par le nom de « dormeur » au vers I, 51, 3, où nous lisons qu'Indra « en compagnie de ce dormeur, a apporté la richesse à Vimada ». Mais il est permis de croire que le Soma caché, plus naturellement considéré comme une conquête[2] d'Indra, n'est devenu son allié qu'en vertu de la conception qui fait du sacrifice, dans le ciel comme sur la terre, le plus puissant secours qui puisse être apporté au dieu guerrier. Le vers II, 22, 1 nomme le sacrificateur céleste qui a « pressé » le Soma, et donné ainsi à Indra un « compagnon » dans ses combats : ce sacrificateur est Vish*n*u.

L'alliance de Soma avec Indra est un trait essentiel de la religion et de la mythologie védiques qui a trouvé son expression dans le couple *Indrâ-Somâ*[3]. Les *R*ishis ont aimé à apparier leurs dieux[4]. Plusieurs des couples qu'ils ont ainsi formés rappellent l'opposition du ciel et de la terre[5], ou plutôt du monde invisible et du monde visible[6]. Les deux principales divinités liturgiques, Agni et Soma, sont aussi invoquées ensemble, I, 93 (en entier); X, 19, 1; 66, 7[7]. Enfin Indra forme couple avec chacun des dieux du sacrifice. Nous retrouverons plus loin le couple d'Indra et Agni, et celui d'Indra et B*r*ihaspati ou Brahma*n*aspati[8].

1. Voir plus haut, p. 79, et note 1.

2. Voir plus haut, p. 195.

3. Les deux noms sont l'un et l'autre au duel. Il en est de même pour tous les couples. Voir p. 115-116.

4. Quatre couples sont invoqués à la fois au vers VII, 35, 1. Ce sont ceux qu'Indra forme avec Agni, avec Varu*n*a, avec Soma, avec Pûshan.

5. Je n'en vois pas dont on puisse démontrer qu'ils représentent uniquement l'opposition de l'aurore et de la nuit (sur Mitra et Varu*n*a, voir III, p. 110, mais aussi p. 122 et 129), quoique ces phénomènes, sous leurs noms vulgaires, forment eux-mêmes un couple fréquemment invoqué comme celui du ciel et de la terre. Le couple du soleil et de la lune est extrêmement rare (voir I, p. 157).

6. Cf. l'opposition du père et du fils (p. 98 et suiv.). Les deux principaux sont le couple de Mitra et Varu*n*a (voir III, p. 110, et suiv.), auquel on peut comparer ceux de Soma et Rudra (III, p. 32), d'Agni et Parjanya (*Ibid.*, p. 26), peut-être aussi celui de Soma et Pushan (voir plus bas le chapitre de la troisième partie consacré à Pûshan), et le couple d'Indra et Varu*n*a, c'est à-dire du dieu guerrier opposé au dieu souverain (III, p. 139 et suiv.). Nous consacrerons une étude spéciale au couple des Açvins.

7. Comme exemples de couples formés de deux personnages analogues, on peut citer encore celui du vent, *Vâta*, et du nuage, *Parjanya*, VI, 49, 6 ; 50, 12 ; X, 65, 9 ; 66, 10. Indra forme également couple avec les phénomènes sur lesquels s'exerce son action, avec le vent, Vâyu, (voir Grassmann, s. v. *Indrâvâyû*), et le nuage, (*ibid.*, *Indrâparvatâ*).

8. Nous verrons aussi que ceux d'Indra et Vish*n*u, d'Indra et Pûshan peuvent être interprétés de même. Ajoutez le couple d'Indra et d'un sacrifica-

Celui d'Indra et Soma est invoqué dans plusieurs passages, I, 164, 19; II, 30, 6; VII, 35, 1; IX, 19, 2. Il l'est particulièrement aux vers IV et V de l'hymne IV, 28, dont nous avons déjà cité les deux premiers vers, qui rapportent les succès d'Indra à son alliance avec Soma : ils ont triomphé ensemble de l'ennemi, ils ont fendu l'étable de la vache et du cheval. Leurs exploits communs sont célébrés avec plus de détails aux vers I-IV de l'hymne VI, 72 : Indra et Soma ont conquis le soleil et chassé les ténèbres ; ils ont fait briller l'aurore ; ils ont étayé le ciel et étendu la terre ; ils ont frappé Ahi V*r*itra qui avait enveloppé les eaux, et ont fait couler les torrents des rivières ; ils ont mis le « cuit » (le lait cuit)[1] dans les entrailles « crues » des vaches ; ils ont saisi le « brillant » (le lait brillant) qu'elles n'ont pas retenu. Indra et Soma sont encore invoqués ensemble dans l'hymne VII, 104, comme tueurs de Raksas. Ils les frappent avec l'arme céleste qu'ils ont eux-mêmes fabriquée, qu'ils ont tirée des montagnes, c'est-à-dire des nuages (vers 4). Le Soma, assimilé ailleurs à la foudre d'Indra, devient ici, avec Indra lui-même, à la fois le forgeron et le porteur de la foudre.

Dans certaines formules, le rôle des deux alliés est interverti. Ce n'est plus Soma qui aide Indra, c'est Indra qui aide Soma, VIII, 85, 13. Soma, avec Indra pour allié, cf. IX, 11, 9, a triomphé du Pa*n*i dès sa naissance et dérobé les armes du méchant père[2], VI, 44, 22. Il a donné aux aurores un bon époux[3] ; il a mis la lumière dans le soleil et le (lait) cuit dans les vaches ; il a étayé le ciel et la terre, *ibid.* 23-24 ; enfin, il a trouvé dans les espaces du ciel l'*amrita* caché, *ibid.*, c'est-à-dire que le Soma visible a trouvé le Soma invisible, cf. IX, 96, 18[4]. Les formules qui montrent Indra venant en aide à Soma rappellent celle du vers III, 36, 1, d'après laquelle Indra « rend l'offrande conquérante ». Leur intérêt est dans ce fait que Soma y prend le rôle principal.[5]

Les victoires dues à l'ivresse d'Indra sont ainsi directement

teur mythique, Kutsa, et comparez l'alliance d'Indra avec les A*n*giras, avec les Maruts, avec les *R*ibhus.

1. Voir plus haut, p. 83.
2. Voir plus haut p. 103.
3. Voir plus haut p. 46. Remplacer là le nom d'Indra par celui de Soma.
4. Voir p. 87 et suiv. Quant au char à sept rênes qu'il attelle, c'est sans doute le char du sacrifice universel.
5. Au vers VIII, 85, 21, il est dit qu'Indra accomplit des œuvres héroïques et mérite d'être invoqué « comme le Soma qu'il a bu ».

rapportées au breuvage qui produit cette ivresse. Celui dont Indra aime les libations triomphe de ses ennemis « au moyen des Somas », X, 43, 6. L' « armée » des Somas bus par Indra a conquis la lumière pour Manu (ou pour l'homme), X, 43, 4. Le vers VI, 39, 3[1] est adressé à Indra ; mais c'est Soma qui, sous le nom d'Indu, y est célébré comme l'auteur de la lumière. Les cinq premiers vers de l'hymne VI, 47, à Indra, non seulement célèbrent, au lieu d'Indra, le breuvage qui l'enivre, le rend invincible et le fait triompher des démons Vritra et Çambara (1 et 2) ; mais ils attribuent à Soma les œuvres même d'Indra, y compris la conquête de l'océan céleste (5). Ce n'est pas tout. Soma[2] reçoit, au vers 5, l'épithète *marutvant* « accompagné des Maruts », épithète consacrée d'Indra, c'est-à-dire qu'il semble là substitué purement et simplement au dieu guerrier.

Aussi bien le voyons-nous, au vers IX, 63, 9, se décerner à lui-même le nom d'Indra : « Il a attelé les dix Harits du soleil pour qu'elles courent, en disant : Indu est Indra. » L'identification de Soma à Indra est encore formellement exprimée aux vers VII et IX de l'hymne IX, 5. Je crois aussi que le vers IX, 6, 2, doit être entendu en ce sens que le suppliant attend de Soma les biens qu'il lui demande « par la raison qu'Indu est Indra ».

Plus généralement, c'est par la substitution du breuvage au dieu qu'il enivre qu'il faut expliquer les formules où Soma est représenté, non pas seulement engendrant les eaux ou les aurores, faisant couler la pluie ou briller la lumière[3], mais, comme le dieu guerrier, conquérant les aurores et les eaux, IX, 90, 4 et *passim*, « fendant les forteresses » qui les renferment, VIII, 17, 14, cf. IX, 108, 6. C'est à Indra et à l'ivresse qu'il lui communique, I, 175, 5 ; VIII, 46, 8 ; 81, 17, que Soma doit la qualification qu'il reçoit de *vritrahan* « meurtrier de Vritra » ou « des Vritras », I, 91, 5 ; VI, 17, 11 ; IX, 25, 3 ; 28,3 ; 37,5 ; 89,7, cf. I, 121, 12, et même de *vritrahantama* « le meurtrier par excellence des Vritras »,

1. L'hymne entier, quoique donné dans l'Anukramanî comme adressé à Indra, est peut-être un hymne à Soma. La même observation s'applique à l'hymne X, 99 : celui « par la force duquel Trita s'est accru » (vers 6) pourrait bien être le breuvage sacré.

2. C'est bien de Soma qu'il s'agit. La répétition de *ayam* dans chacun des cinq premiers vers ne permet pas de douter qu'ils célèbrent un seul et même personnage.

3. Voir plus haut, p. 30 et suiv.; 42 et suiv.

IX, 1, 3; 24, 6; X, 25, 9. Ses ennemis, comme ceux d'Indra, reçoivent d'ailleurs, non seulement le nom de Vritras, IX, 17, 1; 61, 20; 88, 4; 110, 1, mais encore celui de Dasyus, IX, 88, 4.

SECTION III

LA PRIÈRE

L'élément essentiel du sacrifice, après, ou plutôt avec le Soma, est la prière. Le sacrifice « sans prière » ne plaît pas à Indra, X, 105, 8. Au vers VII, 26, 1, il est dit que le Soma n'enivre pas Indra sans avoir été exprimé, et que, même après avoir été exprimé, il ne l'enivre pas s'il n'est pas accompagné de la prière. Aucun texte ne saurait mieux montrer l'étroite liaison des deux parties essentielles du culte. Le vers suivant porte encore que le Soma enivre Indra « au fur et à mesure de la récitation des hymnes ». La prière et le Soma sont souvent rapprochés dans une même formule d'invocation à Indra, II, 12, 14; VI, 38, 4; VIII, 6, 21; 13, 16, et *passim* [1]. C'est par l'action, ou peut-être même en compagnie [2] de la prière, que Soma pénètre dans les membres d'Indra, III, 51, 12. Le cœur du dieu guerrier est « pris » quand le Soma est exprimé pour lui et que la prière l'appelle, VII, 24, 2. Les deux choses qu'on le prie d'entendre, au vers VIII, 50, 1, sont sans doute aussi la prière et le bruit du Soma coulant à travers le tamis. Le sacrifice céleste ne diffère pas sur ce point du sacrifice terrestre. L'hymne « à sept têtes », rappelant les sept prières, a été chanté en l'honneur d'Indra dans le séjour suprême, Vâl. 3, 4, cf. 4, 7. C'est aussi dans le ciel que l'hymne « est né » en même temps que lui, et pour lui, ainsi que le sacrifice pris dans son ensemble, VIII, 78, 5 et 6, cf. 85, 21. Au vers V, 29, 8, l'hymne chanté par les dieux en l'honneur d'Indra figure à côté du Soma et des autres offrandes, et une expression du vers X, 113, 8, que nous retrouverons plus loin, « l'éloquence accompagnée du Soma », fera mieux ressortir encore

1. Cf. plus haut, p. 24.
2. Voir encore plus bas, p. 271 et 282.

la relation qui existe, dans le sacrifice céleste comme dans le sacrifice terrestre, entre les deux éléments essentiels du culte, le Soma et la prière.

Dans les figures qui concernent les prières, les hymnes de louange adressés à Indra, on ne peut s'attendre à rencontrer des expressions aussi crues que dans celles qui décrivent l'ingurgitation du breuvage sacré. Il en est pourtant qui doivent attirer notre attention. Nous passerons rapidement sur celle qui fait des hymnes de brillants vêtements dont on pare le dieu[1], V. 29, 15, ou un onguent dont il est « oint », VI, 69, 3 (cf. V, 39, 5), ou des liens [2] au moyen desquels on le garde en sa puissance, I, 61, 4. Mais il faut nous arrêter plus longtemps à celle qui assimile les prières à des épouses cherchant à le séduire[3].

Les prières, les chants caressent, embrassent Indra, comme des épouses embrassent leur commun époux, I, 62, 11, cf. 10; 186,7; X, 43, 1, et lui témoignent un amour qui est payé de retour, *uçatîr uçantam*, I, 62, 11. Les chants s'élancent « insatiables » vers Indra, vers le « taureau » qui est leur époux », I. 9, 4, cf. VI, 17, 2. On souhaite que les chants plaisent à Indra comme une femme à un homme amoureux, III, 52, 3 cf., IV, 32, 16. Les prières se parent pour Indra, leur antique époux, I, 61, 2, cf. III, 39, 1 et 2. Des allusions à la même image se rencontrent dans un grand nombre d'autres passages. Une formule comme celle du vers VIII, 69, 7. « La prière va au *rendez-vous* d'Indra », rappelle celle du vers III, 39, 1 « La prière se dirige vers Indra son époux ». Quand le poète adresse cette invitation au chantre « Eveille l'*amant* Indra », X, 42, 2, il pense évidemment à l'*amante* qui ne saurait être que la prière chantée. Nous avons déjà[4] expliqué dans le même ordre d'idées le

1. L'hymne de louange est aussi la parure des *Ri*bhus, IV, 36, 7. La combinaison de cette figure avec celle qui fait de la prière une arme (voir ci-dessous), a pu donner, dans le style volontiers paradoxal et énigmatique des *Ri*shis, la figure étrange : « Indra a frappé les ennemis avec de beaux vêtements », VI, 33,3. Il se peut aussi pourtant que dans ce passage *atkaih* soit une faute pour *arkaih*. Mais, en tout cas ce dernier mot désignerait les prières, et, non, comme le veulent M. Grassmann et M. Ludwig, les éclairs.

2. Sur le sens de *sina*, voir plus haut, p. 201.

3. La prière est également considérée comme l'épouse des autres dieux, des Açvins, VIII, 35, 5; X, 39, 14, de Pûshan, III, 62, 8. Indra et Varu*n*a sont deux taureaux qui fécondent la prière comme une vache, IV, 41, 5. Cf. plus haut les sacrificateurs eux-mêmes comparés à des épouses, p. 231, note 2.

4. Plus haut, p. 40, note 2.

nom de *vena* donné à Indra, I, 61, 14; VIII, 52, 1, et celui de *venâ*, figurant dans des vers adressés au même dieu, I, 56, 2; VIII, 89, 5. Le premier signifierait « amant », et le second désignerait les prières considérées comme les amantes d'Indra. En fait, Indra est comparé à un *vena* au vers VIII, 3, 18, en même temps qu'il reçoit l'épithète *girvanas* « qui aime les chants ». Si l'auteur du vers VIII, 2, 20, cf. 19, demande à Indra de ne pas se conduire comme un mauvais « gendre », c'est sans doute parce que la prière, en même temps qu'elle est considérée comme l'épouse du dieu, est conçue comme la fille du sacrificateur [1], cf. VII, 26, 1 ; 31, 11. Je crois encore que les femmes au milieu desquelles Indra est comme un roi, VII, 18, 2, sont les « chants » nommés dans le même vers : il est en effet « le roi des chants », VI, 24, 1. En tout cas l'épouse qui « mugit » après le taureau Indra, en même temps qu'il est « aiguisé » par les pressureurs de Soma, IV, 24, 8, ne peut guère être que la prière. J'en dirai autant de l'épouse chérie qu'on l'invite à visiter en s'enivrant de Soma, I, 82, 5, cf. 6. C'est aussi la prière qui est représentée, au vers III de l'hymne V, 37 à Indra, comme une femme cherchant un mari qui l'épouse, cf. X, 27, 11 et 12. Mais de toutes les formules de ce genre, la plus curieuse sans contredit, et celle aussi pour laquelle notre interprétation paraîtra le moins contestable, se rencontre au vers III de l'hymne X, 32 à Indra. La figure qui fait de la prière une épouse du dieu y est combinée avec une autre figure qui la lui donne pour char ou pour attelage. Nous retrouverons ce passage dans l'étude que nous devons consacrer plus loin à la seconde figure.

En dehors des passages qui viennent d'être cités, il est si rarement question dans les hymnes d'une « épouse d'Indra [2] », qu'on peut se demander si le personnage d'*Indrânî*

1. C'est peut-être aussi le sacrificateur qui reçoit au vers I de l'hymne X, 28 à Indra, le nom de beau-père, si la première moitié de ce vers, comme d'autres passages du même hymne permettraient de le supposer, est mise dans la bouche d'Indra. Cf. le beau-père d'Urvaçi, plus haut, p. 95. Ne serait-ce pas aussi en tant qu'ils adressent à Indra des « chants » que les suppliants de ce dieu se comparent, au vers X, 29, 5, à des donneurs de « femmes», *janidhâh*?

2. Aux vers III, 53, 4-6, l'épouse d'Indra pourrait bien être encore la prière. Le « va-et-vient » et les « deux buts » dont il s'agit (vers V) pourraient peut-être s'entendre, non de la demeure céleste d'Indra et de la place du sacrifice, mais des deux éléments du sacrifice qui attirent le dieu tour à tour, c'est-à-dire de la prière et du Soma. Cf. X, 32, 1, *asmâkam indr ubhayam jujoshati*, et plus haut, p. 267.

représente autre chose que la prière [1]. Indrânî ne figure que dans des énumérations de déesses, I, 22, 12; II, 32, 8; V, 46, 8 [2], et dans un hymne bizarre, le 86e du Xe Mandala, qui demanderait une étude approfondie. Nous nous contenterons d'en relever les principaux traits. Mais nous devons d'abord dire quelques mots d'un autre personnage qui y joue un rôle important, celui de Vrishâkapi.

Le nom de *vrishâkapi* signifie « singe mâle ». Celui qui le porte, appelé encore au vers 3 un « animal jaune », ami d'Indra (vers 12, cf. 4), qui ne peut goûter de joie sans lui (vers 12), est un sacrificateur mythique (vers 1-2; 12; 18). Il a pour ennemi un « chien » qui veut le « mordre à l'oreille » (vers 4), c'est-à-dire peut-être lui faire entendre des paroles [3] « mordantes » : « Le singe (*kapi*) a profané en les manifestant les œuvres qui m'étaient chères. Je veux lui briser la tête... [4] » (vers 5). Signalons en passant la ressemblance de ce mythe avec celui de l'hostilité de Tvashtri contre les trois sacrificateurs mythiques appelés Ribhus [5]. Lui aussi dit au vers I, 161, 5: « Tuons-les, ceux qui ont profané [6] la coupe où buvaient les dieux! » C'est aussi Tvashtri qui paraît être désigné aux vers I, 161, 13 et IV, 18, 13, par le nom de « chien [7] ». Enfin, comme les Ribhus qui vont dormir dans la demeure de Savitri [8], Vrishâkapi, son œuvre accom-

1. On contestera peut-être que cette pâle figure, analogue à Varunânî, à Agnâyî, épouses de Varuna, d'Agni, etc., puisse représenter rien de précis, et je crois en effet que le nom est ici antérieur au mythe. Mais il reste permis de chercher si « l'épouse d'Indra », conçue d'abord d'une façon presque abstraite, n'a pas été identifiée après coup à quelque élément, soit des phénomènes, soit du culte.

2. Le rôle d'Indrânî n'est pas moins effacé dans l'Atharva-Veda. Remarquons seulement qu'au vers XIV, 2, 31, l'épouse est invitée à s'éveiller dès l'aurore « comme Indrânî ». Y aurait-il là une allusion à l'identité d'Indrânî avec la prière qui, elle aussi, s'éveille à l'aurore?

3. L'hymne entier est un dialogue entre Indra, Indrânî et Vrishâkapi. Mais au vers 5, il semble bien que c'est le chien qui parle, ou plutôt que le personnage, quel qu'il soit, auquel devra être attribué le vers 4 (voir plus bas) le fait parler.

4. C'est en réalité Vrishâkapi qui triomphe de son ennemi, désigné au vers 18 par le mot obscur *parasvat*, et au vers 22, par les mots *pulvagho mrigah* « animal très malfaisant ».

5. Voir plus bas, troisième partie et III, p. 55.

6. Cette profanation a consisté à partager en quatre la coupe, œuvre de Tvashtri, c'est-à-dire à manifester dans les trois mondes le Soma caché dans le monde invisible, III, p. 54. Remarquons qu'au vers X, 86, 5, les œuvres du chien sont désignées par la racine *taksh*, si souvent employée pour désigner celles de Tvashtri.

7. III, p. 54.

8. *Ibid*, p. 52-53.

plie, « remonte » dans une demeure où il va jouir du sommeil (vers 21 et 22). Quoi qu'on doive penser d'ailleurs de ces rapprochements, il n'est pas douteux que V*r*ishâkapi soit un sacrificateur mythique, et il est vraisemblable *à priori* que, comme la plupart des personnages de ce genre, il représente Agni ou Soma. Je crois qu'il peut être en effet identifié au dernier, et que ses rapports avec Indrâ*n*î, qui nous intéressent seuls ici, trouvent leur meilleure explication dans les rapports de Soma avec la prière.

Soma avait été, aussi bien qu'Indra, quoique à un autre point de vue [1], considéré comme l'époux ou l'amant de la prière. Or, dans notre hymne X, 86, V*r*ishâkapi « recherche » (*abhi man*, cf. IV, 20, 5; X, 27,11) Indrâ*n*î. Indrâ*n*î s'offense de cet amour dont il la poursuit « comme si elle n'avait pas d'époux, alors qu'elle est l'épouse d'Indra »(vers 9). Mais Indra, lui, n'est pas jaloux. Il reproche à Indrâ*n*î de tourmenter son ami V*r*ishâkapi (vers 8) sans lequel il ne saurait goûter de joie (vers 12), et aussitôt après, au vers 13, nous rencontrons le nom de *v*r*ishâkapâyî*, épouse de « V*r*ishâkapi », qui paraît désigner le même personnage qu'Indrâ*n*î [2]. Le partage s'accomplit, du consentement, ou plutôt par la volonté d'Indra. Ce mythe bizarre symboliserait l'idée souvent exprimée qu'Indra n'aime, ni le breuvage sacré sans la prière, ni la prière sans le breuvage sacré, cf. VII, 26, 1 : il veut donc que son union avec la prière soit accompagnée de l'union de la prière avec le Soma. Tant que cette union des deux éléments essentiels du culte n'est pas consommée, il néglige le sacrifice. C'est ce qui permet peut-être d'expliquer les premiers vers de l'hymne. Ils nous montrent Indra négligeant V*r*ishâkapi, bien que le dieu ne doive pas trouver ailleurs de Soma à boire (vers 2), et que rien ne semble justifier sa colère [3] contre celui qui fut son protégé

1. Voir plus haut, p. 24 et 25.

2. Le nom d'Indrâ*n*î ne reparaît plus dans la suite de l'hymne. Quant à V*r*ishâkapayî, elle offre il est vrai des sacrifices à Indra ; mais l' « épouse d'Indra » n'est-elle pas appelée aussi au vers 10 *vedhâ ritasya* « l'ordonnatrice du sacrifice » ?

3. Je ne crois pas que le vers 3 puisse être mis dans la bouche d'Indra, et interprété comme un premier reproche du dieu à Indrâ*n*î. Le dernier pâda en effet paraît signifier : « (Pourquoi) l'impie est-il prospère ? » C'est V*r*ishâkapi, (ou le poète parlant en son propre nom), qui reproche à Indra son abandon, et se plaint au vers suivant (ou plaint V*r*ishâkapi) d'être menacé par le « chien ». Au vers 1, c'est, à ce qu'il semble, Indra lui-même, l'ami de V*r*ishâkapi, qui rappelle les succès anciens remportés sur l'impie.

(vers 3, cf. 4). Mais quand Indrâṇî est devenue Vrishâkapâyî, quand la prière qui refusait de s'unir à Soma est devenue son épouse en même temps que celle d'Indra, Vrishâkapi triomphe de l'ennemi[1], et tous les trois[2] remontent ensemble dans leur séjour céleste (vers 22).

Nous trouverons dans l'étude que nous devons consacrer à Kutsa, ancien sacrificateur et ami d'Indra comme Vrishâkapi, et représentant comme lui Soma ou Agni, une allusion malheureusement bien vague à un mythe qui n'était peut-être pas sans ressemblance avec celui de Vrishâkapi et d'Indrâṇî. La femme « connaissant la loi » qui cherche à distinguer Indra et Kutsa dans la commune demeure où ils se sont établis « sous des formes semblables », IV, 16, 10, pourrait bien être leur commune épouse [3], et représenter également la prière.

Il va sans dire qu'Indrâṇî, et plus généralement la prière épouse d'Indra peut être une prière céleste. Au vers IV, 24, 8, l'épouse qui mugit après le taureau Indra au moment du combat sera, s'il s'agit d'un combat céleste, la prière qui se fait entendre dans l'orage, c'est-à-dire qu'elle représentera le bruit du tonnerre, comme ces épouses qui, au vers I, 103, 7, où se trouve la mention expresse d'un combat contre le démon Ahi, acclament Indra en compagnie des dieux, cf. I, 61, 8. Même sur la terre, la prière qui va trouver Indra comme un époux et se pare pour lui de ses plus beaux vêtements, III, 39, 1-2, cette prière transmise aux sacrifiants actuels par les ancêtres, a une origine céleste, *ibid*.

La figure qui fait de la prière une épouse du dieu qu'elle séduit, et qui la rend féconde, est curieuse. Elle méritait d'attirer notre attention comme un nouveau témoignage de la familiarité des rapports que la terre, selon les idées védiques, entretient avec le ciel. Mais nous ne devons pas oublier que la conception essentielle du sacrifice est celle qui lui attribue la propriété « d'accroître » les forces des dieux, et particulièrement d'Indra, de porter secours au dieu guerrier dans les combats qu'il livre au démon. C'est cette conception que

1. Voir plus haut, p. 270, note 4.

2. Le pluriel *ajagantana* nous oblige à joindre à Indra et à Vrishâkapi, seuls nommés au vers 22, un troisième personnage qui ne peut être que leur commune épouse.

3. Le vers X, 38, 5 ne renfermerait-il pas aussi une allusion obscène à l'idée que l'épouse d'Indra habite avec Kutsa, c'est-à-dire qu'il la partage avec cet ami?

nous avons à étudier maintenant, dans l'application particulière qui en est faite à la prière.

De même que le Soma, le chant, l'hymne, la prière sous toutes ses formes « accroît », c'est-à-dire « fortifie[1] » tous les dieux, les Açvins, I, 117, 11; II, 39, 8; V, 73, 10; VIII, 8, 8; 15; 19 et 22, cf. 76, 4, Vishnu, VII, 99, 6 et 7, Rudra, I, 114, 6; VI, 49, 10, une divinité de l'ordre purement naturaliste, comme l'aurore, VII, 77, 6, cf. I, 124, 13, un dieu du culte[2], comme Brihaspati, I, 190, 1; X, 64, 4; 67, 9, cf. 10, et même les personnages augustes auxquels les *R*ishis donnent le nom d'*A*dityas, VI, 67, 1; VII, 12, 3[3]. Mais les formules de ce genre sont appliquées surtout à Indra, invoqué, soit avec un autre dieu, III, 53, 1, soit seul, comme c'est le cas le plus ordinaire.

Indra grandit quand on le loue, I, 130, 10; 173, 1; IV, 21, 1. Il a été accru par les chants des anciens *R*ishis comme il l'est par ceux des nouveaux, VI, 44, 13, ou, selon l'expression du vers III, 32, 13, par les hymnes anciens, par les « intermédiaires » et par les nouveaux. Les chants, les hymnes qui l'accroissent sont désignés, tantôt par le mot *gir*, VI, 17, 3; 18, 1; 44, 5; VIII, 3, 3; 13, 16 et 18, tantôt par le mot *stoma*, V, 29, 11; VI, 38, 3; VIII, 6, 1; 14, 11, tantôt par le mot *uktha*, I, 10, 5; II, 11, 2; VIII, 6, 35; 14, 11; 84, 7, ou encore par deux de ces mots, VIII, 84, 6, ou par les trois à la fois, I, 5, 8. Ils le sont aussi ailleurs par les mots *çamsa*, X, 73, 2, *suvrikti*, I, 61, 3; III, 51, 1, *ângusha*, I, 61, 3, *arka*, V, 31, 4, ou à la fois par les mots *arka*, *sâman* et *gâyatra*, VIII, 16, 9. Au vers VIII, 13, 25, les hymnes qui doivent fortifier Indra sont appelés par une figure hardie, des « secours chantés[4] par les *R*ishis ». Mais celui des noms de la prière que les *R*hisis semblent rapprocher le plus volontiers de la racine *vridh* « accroître », employée dans la plupart des formules de ce genre, est le mot *brahman* (paroxyton), formé d'une racine de sens analogue (*brih*), et qui doit probablement son origine à la conception même qui fait de la prière un moyen d' « accroître », de « fortifier » le dieu. Le

1. Voir plus haut, p. 237 et 250.

2. Nous avons relevé ailleurs les formules qui expriment l' « accroissement » d'Agni et de Soma par les prières, à propos de la conception qui fait des prières les mères de Soma et d'Agni, p. 10 et 26.

3 Ce sont peut-être aussi les prières qui sont représentées au vers I, 71, 3, allant vers les dieux et les « accroissant ».

4. Cf. VI, 50, 14; VII, 56, 15, et surtout VIII, 85, 12.

rapprochement paraît surtout intentionnel dans les passages où figure, au lieu d'une forme verbale de la racine *vridh*, V, 31, 10; VI, 20, 3; 38, 4; VIII, 87, 8, le substantif *vardhana*, dont le sens « moyen d'accroissement » paraît être identique à la signification étymologique du mot *brahman* lui-même. C'est en ces termes qu'aux vers I, 52, 7; II, 12, 14; VI, 23, 5; VII, 22, 7; VIII, 1, 3; 51, 4, la prière est présentée comme un moyen d'accroissement pour Indra [1], et qu'il est dit ailleurs, VI, 23, 6; X, 49, 1, que ce dieu se fait de la prière un moyen d'accroissement.

La racine *vridh*, qui figure elle-même quelquefois sous deux formes différentes dans les formules relatives à l'accroissement d'Indra par la prière, VI, 37, 5; VIII, 2, 29; 13, 18; 87, 8, me paraît y conserver toujours son sens propre, aussi bien que la racine *vaksh*, par exemple, employée aux vers VIII, 12, 4; 82, 9, ou la racine *vaj* qui se rencontre aux vers IV, 41, 8; VI, 24, 6. Je ne crois pas qu'il y ait lieu d'atténuer ce sens en celui de « réjouir, contenter [2] », même dans un passage comme le suivant, VIII, 6, 12 : « Quels que soient, ô Indra, les *R*ishis qui t'ont loué ou qui ne t'ont pas loué, sois fortifié quand c'est moi qui te loue. » Le prêtre ne demande pas simplement que son hymne soit préféré d'Indra ; il souhaite que cet hymne exerce sur lui, mieux que tout autre, l'action à laquelle sont attachés les avantages qu'il attend du sacrifice. Et, ce qui prouve bien que la racine *vridh* garde là son sens ordinaire, c'est que, au vers précédent, nous voyons exprimée déjà, et en termes qui ne laissent place à aucun doute, l'idée qu'Indra emprunte sa « force » aux chants qui lui sont adressés. Ailleurs encore il est dit expressément que les hymnes accroissent la force d'Indra, VIII, 51, 1; qu'ils lui donnent la force, VIII, 2, 30, cf. VII, 33, 4; X, 100, 5; qu'ils retentissent pour lui donner la force, VIII, 12, 22 et 23; qu'ils sont une force, *indriya*, que le sacrificateur lui donne; VIII, 82, 27, que le dieu croît « de corps, *tanvâ* », par l'effet des chants, III, 34, 1; VII, 19, 11; VIII, 1, 18 [3]. C'est lorsqu'il s'est ainsi « accru » qu'il remplit les deux mondes, III, 34, 1. Indra, comme on sait, est un dieu qui « naît » et qui « grandit », VI, 38, 5, et cette « crois-

1. Les mêmes formules sont appliquées aux Açvins, II, 39, 8; V, 73, 10, cf. I, 117, 11, et à d'autres divinités, X, 4, 7, cf. I, 93, 6; 124, 13.

2. Voir plus haut, p. 237 et 250.

3. Le rapprochement de ces trois passages montre bien que M. Grassmann s'est trompé en faisant de *tanvâ*, dans le dernier, une épithète de *girâ*.

sance », qui ne s'arrête jamais, est due, au moins en partie, aux hymnes qui lui sont adressés, cf. *ibid.*, 4. Il est devenu grand par la prière, X, 50, 4, cf. VI, 44, 8. Sa grandeur s'accroît quand la prière est faite en son honneur, VI, 20, 3. Tout « adulte » qu'il est, les hymnes peuvent toujours faire grandir son « corps », VI, 24, 7, cf. I, 10, 12.

Quelle est l'origine de cette conception, qui attribue à la prière la vertu d'accroître la force et la grandeur d'Indra ? Elle s'expliquerait, au besoin, par la conception parallèle qui attribuait très naturellement cette action au breuvage sacré, et par l'étroite liaison des deux éléments essentiels du culte, le Soma et la prière. En fait, les mêmes formules mentionnent souvent à la fois l' « accroissement » d'Indra par le Soma et par les prières, II, 12, 14 ; VI, 38, 4 ; VII, 22, 7 ; VIII, 6, 21 ; 13, 16 ; 84, 7. Ce n'est pas tout. Les prières, les chants qui accroissent ou fortifient Indra sont comparés à des flots, I, 52, 7 ; VIII, 87, 8, qui le remplissent comme un lac, I, 52, 7, ou comme une mer, I, 11, 1, cf. VIII, 12, 4 et 5. Les hymnes l'accroissent comme les rivières accroissent la mer, VIII, 6, 35. Ces dernières formules semblent calquées sur celles qui expriment les effets du breuvage sacré. Ajoutons que l'hymne qui fait croître Indra « en force » est aussi comparé à l'offrande du beurre, VIII, 12, 4[1]. Aux vers IV, 42, 6 et X, 89, 16, il est dit à la fois, des libations de Soma et des prières, qu'elles « enivrent » Indra. Cette expression, appliquée ailleurs encore aux prières, VIII, 53, 1, peut être expliquée directement, en ce sens qu'elles « excitent » Indra, III, 34, 1 et 2, ou, selon l'expression des vers VIII, 40, 10 et 11, qu'elles l' « aiguisent ». Elle suggère l'idée que les prières exercent sur Indra une action morale, analogue à l'action matérielle du Soma.

Mais ces explications, bien qu'elles renferment sans doute une part de vérité, paraissent insuffisantes pour rendre compte d'une conception aussi essentielle, aussi profondément enracinée dans l'esprit des Aryas védiques, que celle de la toute-puissance de la prière en général, et particulièrement de son action sur le dieu guerrier. Il faut avant tout la regarder, ainsi que nous l'avons fait à l'avance[2], comme une des formes de l'idée védique de la toute-puissance du sacrifice. Mais il est permis aussi d'en rapprocher la croyance,

1. Cf. I, p. 283 et 312.
2. Plus haut, p. 235.

générale chez les peuples primitifs, à une vertu magique de la parole, des formules consacrées. C'est bien à cette croyance que l'auteur de l'hymne VI, 34 fait allusion quand il dit au vers III : « Les prières, les chants ne sauraient nuire à Indra ; ceux-là seuls qui l'accroissent arrivent jusqu'à lui. » Les chants des *R*ishis sont en effet quelquefois des incantations redoutables. Indra n'a rien à craindre de ces incantations qui tuent le démon, ou, plus généralement, l'ennemi. Sa puissance le soustrait à l'action des formules quand cette action doit être pernicieuse ; mais elle n'est pas telle qu'elle ne puisse s'augmenter encore par l'influence des formules qui conspirent avec elle.

On sait d'avance l'usage que le dieu guerrier doit faire des forces nouvelles dont la source est pour lui dans les prières qui lui sont adressées, comme dans le breuvage qui lui est offert. Les hymnes l'excitent à vaincre, IX, 111, 3. Les chants le font triompher, VII, 31, 12. Ce ne sont pas seulement ses forces que le sacrificateur « aiguise » ; ce sont aussi ses armes qu'il met en mouvement par des paroles, X, 120, 5. C'est pour qu'il tue Ahi que les prêtres l'ont « accru » avec leurs hymnes, V, 31, 4, cf. VIII, 85, 5. Indra, « aiguisé », « accru » par les hymnes, conquiert les eaux célestes, VIII, 40, 10, frappe le Dâsa qui se croyait immortel et délivre les eaux qu'Ahi retenait prisonnières, II, 11, 2, cf. 17, 3. Les exploits ordinaires d'Indra, l'ouverture de l'étable des vaches, la victoire sur le Dâsa et la délivrance du soleil et de la vache, sont encore aux vers VI, 17, 1 et V, 33, 4, quoique en termes moins précis, rapportés à l'action des hymnes chantés en l'honneur du dieu.

Tout ce que nous avons dit des prières des hommes s'applique naturellement aux prières des dieux. Indra avait été célébré par les dieux quand il a tué Ahi, V, 29, 8, cf. VI, 18, 14. Tous les dieux l'avaient « accru, fortifié » pour ce combat « avec une éloquence accompagnée de Soma », X, 113, 8. Au premier rang des prêtres célestes qui accroissent la force d'Indra par leurs chants, il faut placer les Maruts, III, 32, 3, cf. I, 52, 15 ; V, 31, 10 et *passim*, auxquels nous consacrerons une étude particulière. Les hymnes qui aident Indra à délivrer les eaux se confondent naturellement dans le ciel avec la voix des eaux elles-mêmes, IV, 22, 7, ou, dans le langage mythologique, avec la voix

des vaches et des montagnes, VIII, 85, 5, c'est-à-dire avec le bruit du tonnerre.

Les formules qui célèbrent les victoires remportées, et plus généralement les œuvres accomplies par Indra « au moyen des hymnes », II, 11, 15; III, 34, 1; VI, 39, 2, cf. VIII, 1, 8, « de la parole », X, 23, 5, ou, ce qui revient sans doute au même, « au moyen de la vache[1] », V, 30, 7, peuvent donc s'entendre des hymnes célestes aussi bien que des hymnes terrestres. Enfin la prière, considérée comme l'instrument des victoires d'Indra, n'a pas été seulement transportée de la terre au ciel : elle a été mise quelquefois dans la bouche d'Indra lui-même. Indra chante des hymnes, X, 44, 8; 112, 9, cf. I, 62, 1; 80, 1-16; IV, 16, 3; X, 105, 6, et en chantant il ouvre[2] « les portes », VI, 35, 5, sans doute les portes de l'étable des vaches. C'est pour cela qu'on l'appelle le plus *vipra*, c'est-à-dire, d'après le sens étymologique, le plus inspiré des poètes, X, 112, 9. C'est sans doute aussi pour la même raison qu'il reçoit, en divers passages, plusieurs des noms qui désignent les prêtres, et particulièrement, outre le même nom de *vipra*, I, 51, 1; VIII, 2, 36; 6, 28; 87, 1, celui de *brahman*, VI, 45, 7; VIII, 16, 7, et le titre par excellence des auteurs des hymnes, celui de *rishi*, V, 29, 1; VIII, 6, 41; 16, 7. Il faut considérer comme relativement tardives des formules telles que celle des vers X, 159,4 et 174, 4, cf. *ibid.* 1, et X, 173, 3, où il est question de l'offrande qu'Indra a sacrifiée pour acquérir sa haute dignité, et surtout celle du vers X, 167, 1, portant qu'il a conquis le ciel en pratiquant l'ascétisme[3]. Mais le mythe des sacrificateurs célestes prenant part aux combats d'Indra et venant à son secours avec leurs hymnes, ce mythe, dont nous reparlerons dans l'étude particulière que nous devons faire des rapports d'Indra avec les A*n*giras et, plus tard, dans le chapitre de la troisième partie qui sera consacré aux Maruts, paraît remonter à une haute antiquité, et nous n'avons aucune raison de croire qu'Indra ait beaucoup tardé à faire *chorus* avec ses compagnons, I, 100, 4; 173, 2, etc.

On sait que la prière est souvent représentée comme une vache. Cette figure a naturellement été appliquée à la prière

1. Voir ci-dessous, p. 278.
2. *Vi grinishe*, voir I, p. V (en note). Cf. *ni ghoshayas*, Vâl. 2, 8 et 3, 8.
3. Il faut avoir l'esprit prévenu pour chercher, comme l'ont fait M. Grassmann et M. Ludwig, une interprétation naturaliste d'une expression aussi connue que *tapas paritapya*.

adressée à Indra, IV, 41, 8; VIII, 24, 6; X, 104, 3, cf. 10[1]. Combinée avec l'idée que la prière « fortifie » Indra, elle a donné les formules où le dieu est comparé à un veau et les prières à des vaches mères, VI, 45, 28, qui le lèchent, I, 186, 7; III, 41, 5, ou mugissent après lui, VI, 45, 25; VIII, 84, 1, cf. 77, 1. Les mères qui « avec la bouche » ont fait d'Indra leur « fœtus », VIII, 6, 20, sont apparemment les prières. La mère qui l' « annonce » au sage, II, 30, 2 doit avoir la même signification.

Il va sans dire que la prière, mère d'Indra, peut être une prière céleste. Nous lisons au vers VIII, 6, 28, qu'Indra est né « par la prière » sur le penchant des montagnes, au confluent des rivières. Les prières terrestres elles-mêmes rappellent ces vaches qui ont mugi à la naissance d'Indra, VIII, 59, 4, ces mères avec lesquelles il mugit lui-même dans ses combats célestes, II, 11, 8, cf. VIII, 85, 5, c'est-à-dire les eaux de la nuée dont la voix, prototype de la parole humaine, et particulièrement de la prière, n'est autre que le bruit du tonnerre.

En tant qu'instrument des victoires d'Indra, X, 23, 5; 42, 1, la parole, la prière devient une arme[2] que le dieu aiguise comme le tranchant du fer, VI, 47, 10[3], une flèche que lui apportent ses suppliants, cf. X, 42, 1, et qu'il doit diriger contre leurs ennemis. De là les « taureaux » du vers I, 84, 16, qui ont « des flèches dans la bouche » : ils ne peuvent représenter que des prêtres réels, ou mythiques. Au vers VIII, 6, 3, ce sont les Ka*n*vas qui, en faisant entendre leurs hymnes de louange, « *disent* une *arme* sœur », cf. X, 8, 7; sœur peut-être de la foudre[4], comme ailleurs les prières semblent être dites sœurs des aurores, VII, 72, 3. En tout cas, la foudre qu'Indra aiguise et porte dans ses mains est, au vers X, 153,

1. La vache qui « invoque » Indra ne peut être que la prière. Au vers VIII, 88, 1, l' « étable » vers laquelle on prie Indra de se diriger en écoutant les hymnes paraît bien être l'étable des prières. On peut identifier soit aux prières, soit aux offrandes, les vaches dont il est question aux vers I, 173, 8; III, 31, 11; VIII, 4, 8; 6, 19; 32, 22; X, 43, 6. Quand la vache « mugit », I, 173, 3, elle ne peut guère représenter que la prière.

2. Cf. I, p. 310 et 311. Au vers X, 120, 5, le poète se vante seulement d' « aiguiser » par sa prière les armes en même temps que la « force » d'Indra. Nous verrons aussi Trita frapper le sanglier avec une prière à pointe de fer, X, 99, 6.

3. Une formule analogue est appliquée aux Açvins, II, 39, 7.

4. Ou simplement « sœur des dieux », cf. VII, 23, 2, cf. VIII, 12, 31. Cf. encore « l'arc frère » qu'Agni fait « brûler », c'est-à-dire à qui il fait brûler les ennemis, VIII, 61, 4.

4, expressément appelée un hymne, *arka*[1]. La « foudre », que les « chantres » mettent dans les mains d'Indra, I, 63, 2, ou qu'ils prennent en main eux-mêmes, II, 11, 4, peut donc représenter la prière, aussi bien que le Soma[2].

Nous avons vu que le Soma sert à Indra, non seulement d'arme, mais encore de monture. Des figures analogues expriment l'action de la prière sur le dieu.

Tout d'abord, Indra est « mis en mouvement » par la prière, I, 3, 5; III, 60, 5[3], et reçoit pour cette raison l'épithète *brahma-jûta*[4], VII, 19, 11, développée dans l'hymne III, 34, où elle se rencontre au vers 1, dans la formule équivalente du vers suivant: ... *te... pra jûtim iyarmi vâcam*. Les hymnes, les prières, les désirs des hommes ne sont pas seulement des « messagers » qui vont trouver Indra, X, 47, 7, ce sont des « cochers », I, 55, 7[5]; VIII, 84, 1, qui le conduisent, cf. VI, 23, 8; VIII, 32, 23. Le dieu est quelquefois comparé à une « roue[6] » que font rouler les prières[7], IV, 31, 4, cf. VII, 32, 20 et VIII, 86, 12, à un « navire » que ses suppliants espèrent attacher « au joug » de leur hymne, I, 131, 2, ou à la fois à un char[8], cf. VI, 34, 2; VIII, 57, 1, qui roule au gré de l'invocation, et à un cheval, cf. II, 32, 3; Vâl. 1, 5; 2, 5, que dirigent les prières, I, 52, 1. Au vers VII, 104, 6, Soma et lui sont comparés à deux chevaux que la prière serre comme une sangle.

Plus souvent ce sont, par une figure moins hardie, les chevaux, les deux Haris d'Indra, qui sont attelés par la prière à son char, I, 84, 3; VII, 23, 3, cf. I, 186, 7; V, 33, 2 et 3. Le poète se vante d'exécuter lui-même cette opération, cf. III, 35, 2; 50, 2, avec sa prière, I, 82, 6, cf. VII, 19, 6, avec son hymne nouveau, II, 18, 3. De là l'épithète *vaco-yuj* « attelés par la parole », donnée aux deux Haris, I, 20, 2; VI, 20, 9, cf. I, 7, 2. Elle ne signifie pas « qui s'attellent d'eux-mêmes sur un mot de leur maître », mais bien « attelés par

1. Voir I, p. 279, en note.
2. Voir plus haut, p. 253.
3. La même chose est dite d'Indra et Agni, III, 12, 1, des Açvins, VIII, 9, 9; 42, 4.
4. Cf. *vipra-jûta*, autre épithète d'Indra, I, 3, 5.
5. Voir plus haut, p. 228.
6. La même comparaison est appliquée à d'autres dieux, IV, 1, 3; VIII, 64, 5.
7. Désignées par le terme d' « attelages des hommes ». Voir, p. 283.
8. Pûshan est aussi attelé comme un char à la prière, VI, 53, 1. Le prêtre attelle les Açvins à son invocation, VI, 63, 4.

la prière [1]», comme une autre épithète qu'ils reçoivent également, *brahma-yuj*, VIII, 2, 27 ; 17, 2, cf. I, 177, 2 ; VIII, 1, 24, où le mot signifiant « parole » est remplacé par un terme plus précis signifiant « prière ». L'auteur du vers III, 35, 4, insiste sur le sens de cette épithète en disant : « J'attelle avec la prière tes deux Haris qu'attelle la prière, » cf. VII, 23, 3, et l'épithète *vaco-yuj* est aussi développée au vers VIII, 87, 9, dans cette formule : « Ils attellent *avec le chant* au char d'Indra... les deux Haris qu'attelle la parole ». Ailleurs, VIII, 45, 39, le prêtre se vante de « saisir » et, par conséquent, de diriger à son gré les deux Haris attelés par la parole. Au vers I, 61, 16, les prières elles-mêmes reçoivent l'épithète *hâriyojana*[2], « servant à atteler les Haris », rappelant le nom de *yojana*, « instrument pour atteler », qui leur est donné au vers VIII, 79, 3, et la formule du vers I, 26, 13 : « Gotama, ô Indra, t'a fait cette prière nouvelle, à toi le dieu ancien, pour atteler tes Haris, *hariyojanâya*. »

La figure qui fait de la prière « un cocher » d'Indra me semble combinée avec celle qui en fait une arme du dieu dans l'hymne X, 102.

M. Grassmann a complètement méconnu le caractère mythique et le style intentionnellement énigmatique de ce curieux morceau. Il en fait un « chant de triomphe après le combat ». Un guerrier nommé Mudgala aurait remporté une victoire en compagnie de son épouse Mudgalânî, sur un char traîné par un taureau. Voilà déjà des détails assez inattendus. Mais que dire de ces traits du vers V : « Ils ont fait *uriner* le taureau au milieu du combat, » et du vers X : « On ne lui donne ni herbe à manger ni eau à boire », et « Il dirige » ? Ce n'est pas tout encore. Si, au vers VI, nous laissons au mot *nishpad* son seul sens connu, nous trouverons que les *excréments* de l'animal attelé au char « tombent sur Mudgalânî », cette femme de Mudgala qui aurait accompagné son époux au combat. Mais le passage décisif est le vers X, dont nous n'avons encore cité qu'une partie, celle dont M. Grassmann lui-même n'a pas essayé d'atténuer la

1. J'interprète de même l'épithète *mano-yuj* « attelé par la pensée », appliquée aux chevaux d'Agni, I, 14, 6, de Vâyu, IV, 48, 4, cf. I, 51, 10, des Açvins, V, 75, 6, et au char de ces derniers dieux, VIII, 5, 2 (cf. VIII, 13, 26 ; IX, 100, 3). Il est dit encore du même char, aux vers VI, 49, 5 ; VII, 69, 2, qu'il est attelé par la pensée, et l'auteur du vers VIII, 5, 34 lui donne l'épithète *anugâyas*, « qui obéit aux chants ».

2. Si on admet la correction dont il a été déjà question plus haut, p. 255.

bizarrerie. Ici, nous n'avons pas seulement à signaler un langage énigmatique : nous trouvons une énigme, formellement proposée comme telle : « Qui a vu cela ? » Et quel est le paradoxe, faisant le fond de toute énigme, que le poète annonce ainsi : « Celui qu'ils attellent, ils le mettent dessus » (sur le char)[1] ; ils ne lui apportent ni herbe ni eau ; placé au-dessus du joug, il traîne en dirigeant » ? Ainsi, voilà un être qui ne mange, ni ne boit, et qui est tout ensemble attelé au char et monté sur ce char, attelage et cocher. Le paradoxe, d'ailleurs, n'est pas nouveau pour nous. Nous avons eu déjà l'occasion de citer cette formule[2], de la rapprocher d'une formule analogue, I, 164, 3[3] et de l'expliquer par une de ces combinaisons, chères aux *R*ishis, de deux figures différentes appliquées à un même personnage mythique. C'est ainsi encore que, au vers VI de notre hymne X, 102, le cocher d'Indra[4] reçoit l'épithète *keçin*, éveillant l'idée d'un cheval « à la longue crinière ». C'est ainsi enfin que, au vers VIII, le taureau qui s'attelle lui-même au joug est représenté « portant l'aiguillon[5] ». Agni, Soma, et les prêtres auxquels Agni et Soma servent de modèles, sont tour à tour des chevaux, des taureaux, ou, plus généralement, des attelages qui traînent le char du sacrifice[6], et des cochers qui le conduisent.

1. Cf. V, 56, 8; 60, 2, et I, 35, 4; 183, 3; II, 12, 8; 23, 3.
2. I, p. 229.
3. I, p. 148.
4. C'est sans doute Indra qui est désigné par le mot obscur *kakardu :* car c'est *pour* Indra que le taureau est attelé en même temps que pour son favori Mudgala. C'est sans doute aussi Indra qui est célébré au vers IV, et non le taureau qui traîne le char. L'épithète *mushkabhâra* convient très bien à Indra qui est *sahasramushka*, VI, 46, 3, et il n'y aurait pas dans le *R*ig-Veda d'autre exemple du mot *bâhu* dans le sens de « pied de devant ». Je fais de *kûtam*, non le sujet de *eti*, mais le régime de *trimhat* : ce n'est pas une « corne » qui brise, c'est un « sommet » qui est brisé. L' « étang » que boit Indra est, naturellement, un étang céleste.
5. *Ashtrâvin*. Il ne semble pas que ce mot puisse signifier, comme le veut M. Grassmann, « obéissant à l'aiguillon ». M. Ludwig paraît chercher dans la forme *ashtrâvi* un composé de *vî* « goûter » ; mais cette interprétation semble peu satisfaisante. Nous devons, dans un hymne d'un tour aussi évidemment énigmatique, chercher les paradoxes, au lieu de les fuir.
6. C'est ce char qui reçoit, au vers I de notre hymne, l'épithète *mithûkrita* « fait de travers » (ou *mithûkrit* « qui fait de travers (?) »), cf. I, 162, 20, T. Br., III, 7, 11, 5. Indra est prié d'aider le char du suppliant, même s'il est défectueux, c'est-à-dire d'exaucer son sacrifice, même si quelque faute a été commise dans l'accomplissement des rites. Le vers XII, d'après lequel Indra triomphe, soit avec un allié mâle, soit avec un allié eunuque, fait peut-être allusion à la même idée. Cf. encore la « mauvaise roue » du vers XI.

En combinant les deux figures, les poètes védiques en font des chevaux ou des taureaux montés sur le char, ou des cochers attelés eux-mêmes au char qu'ils conduisent, et ils tirent de cette combinaison une énigme qu'ils proposent comme une merveille à expliquer : « Qui a vu cela ? » Ici, l'animal dont il s'agit, puisqu'il ne mange ni ne boit, doit représenter Soma. Le trait du vers VIII, d'après lequel cet « époux des vaches » (vers VII) « a pris des forces en voyant les vaches », convient aussi très bien au breuvage sacré : on se rappelle les nombreuses formules concernant les rapports de Soma avec les vaches. Dans le même vers, les épithètes *kapardin*[1], cf. VI, 55, 2, et *ashtràvin*, [2], cf. VI, 53, 9, et 58, 2, données au taureau qui s'attelle lui-même, font songer à Pûshan, dont nous constaterons plus tard l'identification à Soma. Enfin, l'étroite relation du breuvage sacré avec la prière explique celle que notre hymne établit entre le taureau et Mudgalânî.

C'est en effet cette Mudgalânî qui me paraît y représenter la prière. Déjà dans l'hymne X, 86, nous avons cru reconnaître la prière dans le personnage d'Indrâ*n*î, qui recevait, outre ce nom, celui de V*r*ishâkapâyî[3]. Epouse d'Indra, elle était aussi l'épouse de l'ami d'Indra, du sacrificateur V*r*ishâkapi représentant Soma. Or, le Mudgala de l'hymne X, 102[4] a tout l'air de n'être qu'une doublure de V*r*ishâkapi. Son nom, probablement identique au mot *mudgara* « marteau », désignerait le Soma comme arme d'Indra, en sorte que, au vers IX, le Soma serait représenté trois fois : par le taureau dont il a été question tout à l'heure, par la massue « compagnon de ce taureau », et par Mudgala lui-même qui, avec cette massue, a conquis dans le combat des milliers de vaches : les trois figures, au lieu d'être réunies dans une combinaison monstrueuse, auraient là donné naissance à trois êtres ou objets distincts, quoique représentant un seul et même être mythique. Mudgalânî serait donc elle-même une doublure de V*r*ishâkapâyî et représenterait, comme elle, la

1. Cette épithète ne saurait, en tout cas, convenir à un taureau réel. Le *kapardin* est nécessairement un prêtre portant la tresse de cheveux nommée *kaparda*, cf. VII, 83, 8, ou une divinité liturgique, ayant comme telle les attributs des prêtres.

2. Voir ci-dessus, p. 281, note 5.

3. Voir ci-dessus, p. 271 et note 2.

4. Il figure encore dans l'Atharva-Veda, IV, 29, 6, comme un favori d'Indra et de Varu*n*a.

prière à Indra dans son union avec Soma. Or c'est, selon toute vraisemblance, cette même Mudgalânî qui est appelée au vers II « le trait d'Indra, *indra-senâ* [1] », en même temps qu'elle y figure comme « cocher », cf. vers II. C'est la combinaison que nous avions annoncée. L' « abandonnée » qui a trouvé un époux, au vers II, est sans doute encore Mudgalânî, la prière épousée par Indra [2]. Mais le détail étrange que nous avons relevé au vers VI me paraît impliquer encore une quatrième figure pour la prière. Les « excréments » du taureau attelé et courant avec le char, de ce taureau que nous avons vu aussi « uriner [3] » au milieu du combat, tombent sur Mudgalânî : le poète, ou plutôt le faiseur d'énigmes, veut sans doute donner à entendre, par ce trait bizarre, que Mudgalânî est placée au-dessous du taureau, c'est-à-dire, d'une part, comme au vers X, que le taureau attelé est en même temps sur le char où il fait fonction de cocher (et en effet le *keçin*, cocher d'Indra dans le même passage, doit être notre taureau, gratifié d'une épithète du cheval [4] par une nouvelle combinaison d'images) ; d'autre part, que la prière est descendue du rôle de cocher à celui d'attelage d'Indra.

Ainsi que Soma, en effet, les prières ne sont pas toujours considérées comme dirigeant le char et les chevaux d'Indra. Elles sont souvent confondues avec le char ou l'attelage même. Le poète envoie l'hymne à Indra [5] comme un char, I, 61, 4 ; il est l'artisan qui le lui « charpente [6] », *ibid.*, V, 29, 15, cf. II, 20, 1. C'est ainsi qu'autrefois les *A*yus ont fabriqué pour lui comme un char la prière qu'on lui adresse encore, I, 130, 6, que les Anus, en le célébrant dans leurs hymnes, ont fabriqué un char pour son cheval, V, 31, 4. « Nous avons », dit l'auteur du vers IV, 16, 20, « comme les Bh*r*igus,

1. Remarquez que l'arme d'Indra, Senâ, est devenue son épouse comme la prière, Ait-Br. III, 22, et a été identifiée à Indrâ*n*î, T. S. II, 2, 8, 1.

2. Au vers II, il est aussi question du vêtement de Mudgalânî, rappelant les parures que prend la prière pour plaire à son époux Indra. Voir p. 268.

3. A moins qu'il ne s'agisse là du nuage, cf. I, 64, 6 et V, 83, 6. Si le taureau est toujours Soma, son « urine » peut représenter, avec la pluie, tous les dons qu'il « répand » sur la terre. La suite du vers confirme cette interprétation : c'est « par lui » que Mudgala a conquis des milliers de vaches.

4. Voir ci-dessus, p. 281.

5. Et à Agni, I, 94, 1.

6. On « charpente » aussi des prières comme des chars pour Agni, V, 2, 11, pour les Açvins, V, 73, 10, et le char de ces divinités paraît être identifié avec l'hymne au vers V, 74, 8, cf. III, 58, 5. La prière est encore comparée à un char au vers VII, 34, 1, cf. X, 119, 5. On invite Agni à s'atteler lui-même à la prière comme à un char, X, 4, 6.

fait de la prière un char pour Indra [1] ». C'est par allusion à la même figure qu'on dit « charpenter des prières pour Indra [2] », VI, 32, 1 [3]. Ailleurs, la figure du navire remplace celle du char : le poète envoie à Indra et Agni son hymne comme une barque pour passer une rivière, X, 116, 9.

D'autre part, l'hymne est comparé à un cheval que le prêtre rend pour lui poli et luisant (littéralement, *oint*) « avec la cuiller », c'est-à-dire avec l'offrande qui l'accompagne, I, 61, 5. La même comparaison est impliquée dans les passages qui nous montrent la prière « caracolant » en sortant du cœur, III, 39, 1 [4], cf. X, 47, 7, le prêtre envoyant à Indra une prière « attelée par l'esprit », VIII, 13, 26, cf. IX, 100, 3 et IV, 23, 5, les prêtres invoquant Indra pour qu'il attelle les prières qui les sauvent, VII, 27, 1. Les chevaux qui, selon l'étrange expression du vers V, 31, 9, doivent « traîner » Indra et Kutsa « par l'oreille [5] », ne peuvent représenter aussi que la prière [6], comme la roue de char que les prêtres tournent (fabriquent) « à l'oreille d'Indra », cf. VIII, 86, 12. Les deux Haris d'Indra, que nous avons déjà vus identifiés aux Somas, le sont également aux prières [7]. C'est « avec la pensée » que les *R*ibhus [8] ont fait les deux Haris [9], III, 60, 2, qui sont attelés par la parole, I, 20, 2.

1. Le nom d'Indra est remplacé par celui des Açvins dans une formule semblable au vers X, 39, 14.

2. Et pour d'autres dieux, cf. II, 35, 2 ; III, 38, 1.

3. Et qu'on prie Agni de « prêter attention à celui qui a un bon char », III, 14, 7, qu'on attribue aux Açvins un char « éloquent » I, 112, 2 (cf. le navire éloquent, II, 16, 7, et le navire des prières, I, 46, 7), et d'Agni qu'il « attelle » l'hommage et qu'il le « traîne », I, 65, 1.

4. Dans le même passage, elle est considérée comme l'épouse d'Indra; mais ces combinaisons de figures disparates sont très fréquentes.

5. Littéralement « à l'oreille ». Mais le locatif peut ici indiquer la « partie », à moins que le poète ait simplement combiné les idées de « traîner » et « parler à l'oreille », cf. VI, 48, 16.

6. C'est encore en ce sens qu'on dit d'Agni qu'il aide à atteler les prières, I, 18, 7, cf. X, 13, 1, ou qu'il attelle les chevaux qui « appellent » le mieux les dieux, VIII, 64, 1, qu'il est le « conducteur » (*yantri*, cf. I, 162, 19 ; X 22, 5), des prières, III, 3, 8, ainsi que Brahma*n*aspati, II, 23, 19. Au vers X, 14, 4, est exprimé le vœu que les formules « traînent » Yama sur le lieu du sacrifice. Le char des Açvins est traîné par la prière, X, 40, 1.

7. Cependant, au vers I, 54, 3, les Haris semblent opposés, en qualité de chevaux célestes au char de l'hymne chanté en l'honneur d'Indra, char qui est placé « devant eux » et non derrière, parce que c'est la prière qui « agit » sur les Haris, et non les Haris sur la prière. Ce serait là un de ces paradoxes auxquels se plaisent les *R*ishis.

8. Voir plus bas, troisième partie.

9. Ils ont fait aussi un char « de leur pensée », *manasas pari*, IV, 36, 2. La même chose est dite du *kumdra* du vers X, 135, 3, et le char de celui-ci « part de chez les prêtres », *ibid*, 4.

Le vers IV, 33, 10 paraît plus explicite : « Les *R*ibhus, avec leur sagesse, ont fait de leurs hymnes deux Haris pour Indra. » Si l'on garde quelque doute sur la construction à adopter pour l'interprétation de ce dernier passage, on n'en peut conserver, selon moi, sur celle du vers II, 18, 7 : « Accours à mes prières, ô Indra ; *prends-les toutes* [1] *pour tes deux Haris* (et attache-les) au joug de ton char. » L'hymne II, 18, serait d'ailleurs à citer en entier. Il débute par le vers déjà relevé [2] où le sacrifice est représenté comme un char attelé dès le matin. C'est au vers III que se rencontre la formule également citée où le poète souhaite d'atteler les deux Haris au char d'Indra avec son hymne nouveau. Nous y trouvons aussi les traces d'une préoccupation ordinaire chez les sacrificateurs : « Que d'autres prêtres, que d'autres sacrifiants ne te retiennent pas ! » C'est cette préoccupation qui explique les vers suivants où Indra est invité à se rendre au sacrifice, traîné par 2, par 4, par 6, par 8, par 10, par 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100 chevaux. Cette gradation est une *surenchère*. C'est le poète qui augmente successivement le nombre des chevaux du dieu, parce que ces chevaux, que tout à l'heure il se flattait seulement d'atteler avec son hymne, sont maintenant identifiés aux prières elles-mêmes. On connaît déjà la conclusion : « Prends toutes mes prières pour tes deux Haris, et attache-les au joug de ton char. » Et l'auteur ajoute encore, pour ne nous laisser aucun doute sur sa pensée : « Car tu es [3] appelé en beaucoup de lieux ; mais que notre libation, ô héros ! soit celle que tu goûtes ! » Peut-être faut-il encore interpréter de même d'autres passages qui invitent aussi Indra à venir, traîné par des dizaines, des centaines, des milliers de chevaux, IV, 29, 4 ; VI, 47, 18 ; VIII, 1, 9. Citons encore le vers III, 45, 2, d'après lequel Indra monte sur son char « à l'appel de ses deux Haris [4] ». On comprend maintenant ce que nous avions

1. Je rapporte *viçvâ*, comme pluriel neutre, aux prières, *brahmâ*. Un duel de *viçva* serait bien étrange. Mais le meilleur argument en faveur de mon interprétation est, ce me semble, le jour qu'elle jette sur l'hymne entier. Voir la suite.

2. Plus haut, p. 259.

3. Littéralement « tu dois » et, par conséquent, « tu peux être appelé ».

4. La variante de S. V. II, 3, 1, 14, 2, comparé à R. V., VIII, 80, 12, confirme l'assimilation des expressions *abhisvare* (oxyton) et *abhisvarâ* (paroxyton). Dans l'énigme du vers X, 117, 8, le mot *abhisvare* a encore le même sens. « Celui qui a quatre pieds va à l'appel de celui qui n'a que deux pieds », c'est-à-dire « la bête obéit à l'homme ».

annoncé en traitant de l'identification des chevaux d'Indra aux Somas, à savoir que l'attelage liturgique du dieu, quand il n'est pas autrement désigné, peut représenter la prière aussi bien que le breuvage sacré.

Le nom qui désigne le plus souvent les prières, en tant qu'elles sont considérées comme les attelages du dieu, est le mot *niyut*, et l'emploi métaphorique de ce mot est si fréquent que les lexicographes lui donnent deux sens, celui d' « attelage » et celui de « prière ». En réalité, il n'a que le premier sens, et n'est appliqué aux prières qu'en vertu de la figure même que nous étudions [1]. Cette observation faite, il suffit de renvoyer aux lexiques pour l'énumération des passages où les prières sont ainsi nommées [2]. Nous nous contenterons de citer les plus curieux. Au vers VI, 47, 14, le terme métaphorique *niyut* est joint aux termes propres *gir* et *brahman*, pour désigner les prières qui courent [3] vers Indra comme des flots qui suivent leur pente. Ailleurs, III, 35, 1, c'est Indra qui est prié de venir « vers les attelages ». On souhaite que les attelages des hommes le fassent rouler lui-même comme une roue, IV, 31, 4. Enfin, la figure qui assimile les prières à des attelages est si familière aux *R*ishis, que, par un procédé de style auquel j'ai donné le nom de « comparaison retournée [4] », on demande à Indra d' « atteler [5] ses attelages comme des prières », VI, 35, 3.

Il faut expliquer dans le même ordre d'idées les épithètes *uktha-vâhas*, VIII, 85, 11 ; X. 104, 2, *gir-vâhas*, I, 30, 5; 61, 4 ; 139, 6 ; VI, 21, 2 ; 24, 6 ; VIII, 2, 30; 85, 10, *brahma-vâhas*, I, 101, 9 ; III, 41, 3; V, 34, 1; 39, 5; VI, 21, 6; 45, 4; 7 et 19, *stoma-vâhas*, VI, 23, 4, données à Indra [6]. Le second terme de ces composés, *vâhas*, ne signifie ni « of-

1. C'est ce que reconnaît M. Grassmann. Il faut seulement ajouter que les prières ne sont pas seulement des attelages qui vont trouver le dieu, mais qu'elles le conduisent au sacrifice ou au combat. Voir ci-dessous.

2. Il va sans dire que le même mot peut désigner les Somas, qui jouent, comme les prières, le rôle de chevaux d'Indra. Même observation sur le mot *prayuj*, désignant au vers X, 96, 12, les « attelages des hommes » qui doivent traîner Indra.

3. Les mêmes attelages « poursuivent » les Açvins, VII, 72, 1. C'est ainsi que les « chants », qualifiés de Haris, poursuivent Agni, VII, 5, 5.

4. *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 98 et 99.

5. Sur l'emploi de la racine *yu*, avec ou sans *ni*, pour éveiller l'idée qui est exprimée par le mot *niyut*, cf. VIII, 5, 13 et 19, 33 (voir I, p. VI, en note).

6. Et à Agni, I, 127, 8, à Indra et Agni, VI, 59, 10. Cf. encore l'épithète *yajna-vâhas*, donnée à Indra, VIII, 12, 20, à Indra et Vâyu, IV, 47, 4, aux Açvins, I, 15, 11, aux Maruts, I, 86, 2.

frande », comme l'entendent MM. Roth et Grassmann, ni directement « hymne de louange », comme le veut le Nirukta, mais bien « attelage [1] ». Les composés signifient donc « qui a pour attelage l'hymne, le chant, la prière ». Cette interprétation me paraît mise hors de doute par les rapprochements suivants. D'une part, on trouve à côté des composés déjà cités le composé *sindhu-vâhas*, appliqué aux Açvins, V, 75, 2, et dont le premier terme signifie « rivières ». De l'autre, nous voyons le superlatif *vâhistha* « qui traîne » ou « qui charrie le mieux » appliqué tour à tour au char des *Ribhus*, VII, 37, 1, ou des Açvins, VIII, 26, 4, à l'hymne considéré comme un char ou un attelage qui doit charrier ou traîner soit Indra, VI, 45, 30, soit Agni, V, 25, 7, soit les Açvins, VIII, 5, 18; 26, 16, enfin à la « rivière » qui porte les Açvins, *ibid.* 18. J'en conclus que, dans le composé *sindhu-vâhas*, la rivière qui porte ces mêmes dieux est appelée leur attelage et que, dans les autres composés de *vâhas* [2], la même figure est appliquée aux prières, ou, plus généralement, aux éléments du culte. Ces composés sont aussi des épithètes des prêtres, I, 5, 1; IV, 32, 12; VIII, 12, 13; 88, 1, qui font de leurs prières un attelage pour Indra, et au vers VIII, 4, 2, on dit en même temps de ces prêtres qu'ils « amènent » Indra « avec leurs prières ». Les auteurs des vers I, 139, 6; VI, 59, 10, insistent également sur le sens des composés *girvâhas, uktha-vâhas* appliqués à Indra, à Indra et Agni, en exprimant le vœu que ces dieux descendent « par l'effet des prières ». Au vers I, 101, 9, l'épithète *brahma-vâhas* est rapprochée de *niyutvant* « qui a un attelage » et semble la préciser. Ailleurs, ce sont les prêtres eux-mêmes qui sont comparés à des chevaux, VI, 24, 6, en même temps qu'Indra reçoit l'épithète *gir-vâhas* « qui a pour attelage les prières », ou bien la figure du char et celle de l'attelage sont combinées dans cette formule, I, 61, 4 : « Je t'envoie cet éloge comme un charron enverrait un char, — et des chants, à toi qui as pour attelage les

1. Je préfère maintenant ce sens à celui de « char » auquel je m'étais précédemment arrêté (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, 104, et note 6) surtout à cause du vers IV, 44, 1, où l'épithète *girvâhas* est donnée au char des Açvins, et à cause des composés *vipra-vâhas* et *nri-vâhas*, dont l'un, possessif, est appliqué aux Açvins, V, 74, 7, « qui ont pour attelages les prêtres » (cf. I, 147), et l'autre, simple composé de dépendance, est appliqué aux chevaux d'Indra eux-mêmes, I, 6, 2, « qui sont l'attelage du héros ».

2. Y compris *yajna-vâhas*, III, 8, 3; 24, 1. Citons encore le composé *mrikta-vâhas* dans le passage obscur V, 18, 2 : on en peut au moins rapprocher le vers VII, 37, 1, où l'épithète *amrikta* est appliquée à un char.

chants. » Le mot *vâhas* est aussi employé en dehors des composés. Le *vâhas* avec lequel le mortel pieux « atteint » les biens qu'il désire, III, 11, 7, est évidemment le *vâhas* de la loi, c'est-à-dire du sacrifice, VIII, 6, 2. Il ne diffère pas du *vâhas* que les Kuçikas ont fait pour Indra « avec leurs prières », III, 30, 20, c'est-à-dire des prières elles-mêmes. On dit en célébrant Indra « Puissions-nous faire un *vâhas* qui lui plaise ! » III, 53, 3, comme on dit : « Puisse notre hymne être celui qui le traîne le mieux ! *vâhistha*, » VI, 45, 30. Enfin, l'auteur du vers X, 29, 3 se demande comment sa prière pourra être un *vâhas* qui le fasse descendre. Dans tous ces passages, le mot *vâhas* exprime la même idée qui est exprimée au vers VII, 24, 5 par l'infinitif *vâhe*, de la même racine *vah* : « Cet hymne a été attaché au joug comme un cheval pour traîner le puissant Indra [1]. »

Il nous reste à citer la curieuse formule, déjà annoncée plus haut [2], où la figure qui fait de la prière un char ou un attelage d'Indra est combinée avec celle qui en fait une épouse du dieu. L'hymne X, 32, à Indra, où elle se rencontre, renferme plusieurs énigmes, et le vers III, à lui seul, en contient deux dont la seconde seulement doit nous occuper ici. « Ceci », dit d'abord le poète, « me semble la merveille des merveilles, que le fils *connaisse la naissance* de ses parents ». Sa pensée est évidemment que pour « connaître la naissance » de ses parents, il faut que le fils y ait assisté, c'est-à-dire qu'il soit né avant eux. C'est là un de ces paradoxes qui nous sont familiers. Il rappelle le mâle, Agni ou Soma, à la fois fils et père des deux mondes [3]. Nous ne le relevons que comme une sorte d'introduction au paradoxe suivant : « La femme emmène son époux avec des chants ; c'est pour le mari que le beau cortège nuptial est préparé. » Pour bien comprendre cette formule, il faut songer que le verbe *vahati* et le substantif *vahatuh* désignent l'acte du mari emmenant sa nouvelle épouse. Ici, c'est, au contraire, la nouvelle épouse qui emmène son mari. La traduction latine exacte serait : *Uxor ducit maritum*. Et quel est ce mariage à rebours ?

1. Il se pourrait bien que le mot *oha* eût la même étymologie et le même sens que *vâhas*. On envoie les prières comme *oha* à Indra, I, 61, 1, et l'épithète *oha-brahman*, appliquée aux prêtres, X, 71, 8, rappelle l'épithète *brahmavâhas* : ce serait grâce à cet attelage ou à ce char de la prière que les prêtres ainsi qualifiés devanceraient tous les autres.

2. P. 269.

3. Plus haut, p. 5 et 22.

Nous avons donné d'avance le mot de l'énigme. Le paradoxe résulte de la combinaison de deux figures distinctes, la prière-épouse et la prière-char ou attelage d'Indra. Cette combinaison est favorisée par un jeu de mots sur *vahati*, dont le sens propre est *vehit*, et sur la signification étymologique de *vahatuh*. Cette interprétation qui me paraît avoir pour elle, non pas des vraisemblances plus ou moins grandes, mais l'évidence même[1], pourra servir de confirmation aux interprétations analogues qui ont été proposées pour Indrânî et pour Mudgalânî.

Quand les prières attellent les chevaux d'Indra, ou quand elles jouent elles-mêmes le rôle de chars ou d'attelages, ce n'est pas seulement pour amener le dieu au sacrifice[2], I, 82, 6 ; 177, 2; II, 18 (en entier); III, 35, 2; IV, 31, 4; VIII, 2, 27 ; 17, 2, et *passim*, c'est aussi pour le conduire au combat, pour lui faire conquérir des richesses, I, 130, 6, pour le rendre triomphant, lui et son protégé. C'est ce que nous avons vu dans le mythe de Mudgalânî, à la fois cocher, cavale et arme d'Indra. Au vers VI, 20, 9, les chevaux d'Indra « attelés par la parole » le conduisent, armé de la foudre, contre ses ennemis. Citons encore le vers VII, 27, 1, dans lequel on demande à Indra de prendre pour attelages les prières « qui sauvent », VII, 27, 1. Les hommes eux-mêmes comptent sur leurs prières comme sur des cavales avec lesquelles ils pourront, en compagnie d'Indra, conquérir tous les biens, VI, 45, 12[3]. » Au vers VIII, 3, 15, les chants adressés à Indra sont comparés à des chars toujours victorieux.

1. Ajoutons encore que le vers 1 dont M. Grassmann méconnait la liaison avec le vers 3 (en rejetant ce vers 3 comme interpolé) renferme une figure appartenant au même ordre d'idées : les chevaux d'Indra viennent avec des paranymphes, *varaih* (oxyton), trouver d'autres paranymphes, *varân*, que le participe *abhi prasidatah* désigne comme des prêtres occupés au sacrifice, cf. IV, 1, 1 3. C'est qu'il y a un double mariage, celui du dieu avec la prière, et celui des hommes avec les faveurs du dieu (voir plus haut, p. 231, note 2). On prie en même temps Indra de goûter deux choses, dont une seule est nommée : le breuvage sacré. L'autre est évidemment la prière à laquelle il va s'unir. C'est encore ce dernier mariage qu' « enseignent » les vaches, c'est-à-dire toujours les prières (vers 4).

2. Au vers X, 114, 6, le sacrifice lui-même est le char qu'on fait rouler au moyen de la *ric* et du *sâman*, c'est-à-dire de la prière récitée et de la prière chantée, considérées sans doute comme deux chevaux (ou comme deux roues ?)

3. L'auteur du vers VIII, 19, 33 se vante, en honorant Agni, « d'atteler les richesses des hommes comme ses hymnes », c'est-à-dire de les conduire où il veut, comme ses hymnes eux-mêmes. (Voir sur ce passage I, p. VII, en note.) Au vers X, 101, 2, le « navire » fait par les prêtres, qui « avec ses rames fait traverser » les dangers, paraît être aussi la prière. Les incantations des impies ont pu être, dans le même ordre d'idées, appelées des chevaux mal attelés, X, 44, 7.

Après les formules et les mythes qui font de la prière une arme entre les mains d'Indra ou un attelage qui le porte, on pourrait citer encore un grand nombre de passages qui lui rapportent plus ou moins directement l'honneur des victoires qu'elle fait gagner au dieu guerrier, ou aux hommes, ses alliés. Contentons-nous d'en signaler quelques-uns comme exemples. Les suppliants d'Indra espèrent vaincre par la *ric*, c'est-à-dire par le vers de l'hymne sacré, ceux qui ne récitent pas de *ric*, X, 105, 8, et ils lui demandent de rendre le chantre vainqueur, I, 102, 9. Ce sont en effet les invocations, aussi bien que les offrandes qu'on lui adresse, qui assurent la victoire, Vâl. 5, 7, cf. 6. La prière que Viçvâmitra adresse à Indra protège la race des Bharatas, III, 53, 12. D'après le vers 2 de l'hymne X, 138 à Indra, c'est le chant conforme à la loi qui a fait briller le soleil. On dit au même dieu, X, 112, 8 : « Tu as ouvert la montagne, tu as fait que la prière a aisément trouvé la vache. » Nous verrons que le chant des Maruts en son honneur reçoit l'épithète *vritrahantama* « grand tueur de V*r*itras », et que c'est par lui que ces dieux ont fait apparaître la lumière, VIII, 78, 1. C'est sans doute aussi comme représentant la prière que Sarasvatî[1], reçoit, au vers VI, 61, 7, l'épithète *vritra-ghnî* « meurtrière des V*r*itras ». Beaucoup de formules analogues sont réservées pour l'étude que nous consacrerons à chacun des prêtres ou des groupes de prêtres mythiques d'Indra.

Ce qui prouve bien que les *R*ishis attribuent une puissance propre à la prière, c'est qu'ils la demandent à Indra en même temps que la richesse, VIII, 6, 9, cf. 4, 6 et VI, 34, 1[2], comme une sorte de moyen magique d'acquérir tous les biens[3]. L'auteur du vers X, 47, 3, demande pareillement à Indra une richesse composée de bonnes prières et de *R*ishis illustres[4], cf. 4 et 5.

Le Soma qui enivre Indra est devenu un allié du dieu. Le secours que la prière porte au dieu guerrier, III, 30, 10, cf. VI, 47, 15 ; VIII, 3, 15 ; Vâl. 6, 1, comme celui-ci porte lui-même secours à la prière dans les combats, VIII, 37, 1, ce secours consistant en hymnes de louanges chantés par les

1. Voir I, p. 327 et suivantes.
2. Cf. encore l'expression *arka-sâti*, I, p. 279, en note.
3. Cf. plus haut, p. 253, les formules qui demandent à l'Indra « l'ivresse ».
4. Elle doit comprendre aussi les dieux (*deva-vant*, cf. *go-mant*, etc.) qui sont, en effet, la « richesse » de leurs protégés. (Cf. p. 233 et note 2.)

*R*ishis[1], VIII, 13, 25, cf. 17, secours « ancien », *ibid.*, 24, parce que la prière vient des ancêtres, « nouveau », III, 51, 6, parce qu'elle est renouvelée par les prêtres actuels, est symbolisé par l'alliance d'Indra avec B*r*ihaspati ou Brahma*n*as pati « le maître de la prière ».

Indra est l'ami de B*r*ihaspati, et c'est sans doute lui qui, sans être nommé, est déjà désigné par ce titre au vers II, 24, 1. On dit tantôt qu'Indra, avec B*r*ihaspati pour compagnon, a triomphé de races impies, VIII, 85, 15, tantôt que B*r*ihaspati, avec Indra pour compagnon, a fait jaillir le torrent des eaux, ou, dans le langage mythique, a vidé l'étable des vaches, II, 23, 18. Dans les hymnes I, 62 (vers 3) et X, 108 (vers 6 et 11), B*r*ihaspati prend part à la conquête des vaches célestes avec Indra et avec ces compagnons d'Indra, qui, nous le verrons[2], représentent comme lui la part du sacrifice, et surtout de la prière, dans les exploits du dieu guerrier. Enfin, B*r*ihaspati ou Brahma*n*as pati, comme Soma, forme avec Indra un couple invoqué dans tout l'hymne IV, 49, et dans diverses formules, II, 30, 4 ; IV, 50, 10 et 11 ; VI, 47, 20 ; VII, 97, 9 et 10 ; 98, 7 ; X, 100, 5 ; 164, 4, et on dit de ce couple que les eaux ne violent pas ses lois, II, 24, 12.

Comme Soma aussi, Brahma*n*as pati semble quelquefois purement et simplement substitué à Indra, en ce sens qu'il reçoit, dans des hymnes ou dans des formules où il figure seul, les attributs essentiels du dieu guerrier. Il est vainqueur, IV, 40, 1, non seulement de ses adversaires naturels, les ennemis de la prière, II, 23, 4 ; V, 42, 9 ; X, 182, 3, des impies, II, 23, 8, et généralement des ennemis propres des dieux liturgiques, tels que les Rakshas[3], mais des ennemis de ses suppliants, qu'il secourt dans les combats, II, 30, 9 et 10 ; X, 103, 4, cf. II, 23, 11 ; 24, 9 ; 25, 4, et aussi des ennemis propres d'Indra. Il frappe les V*r*itras, cf. II, 26, 2 ; X, 65, 10, et brise leurs forteresses, VI, 73, 2 ; il fend la montagne, VI, 73, 1, et son char, le « char de la loi », reçoit les épithètes *gotrabhid* et *svarvid* « fendant l'étable » et « conquérant la lumière », II, 23, 3. Il conquiert lui-même les eaux et la lumière, VI, 73, 3 ; il brise les Çambaras[4], entre dans

1. Littéralement « secours *chantés* par les *R*ishis ». (Voir p. 273, note 4.)
2. Plus bas, p. 307 et suiv.
3. Voir plus haut, p. 218.
4. Voir plus bas, p. 342.

la montagne pleine de trésors, en fait sortir les vaches, fend Vala[1] « avec la prière », cache l'obscurité, fait briller la lumière et jaillir la source où se désaltèrent tous les dieux, II, 24, 2-4 et 14.

Dans ces exploits, on lui associe comme à Indra une troupe de chantres, avec lesquels il brise le réservoir des eaux, IV, 50, 5, et qui s'emparent du trésor caché des Pa*n*is, 2, 24, 6, cf. I, 190, 6. Mais en somme, le personnage de B*r*ihaspati n'exprime toujours, comme le rôle attribué à ces chantres mêmes, que l'action de la prière sur Indra. Dans l'hymne X, 67, le B*r*ihaspati qui, en compagnie des A*n*giras (cf. vers 2), « détache les liens de pierre », fait sortir les vaches des ténèbres où il cherchait la lumière (qu'elles représentent en même temps que les eaux), brise la forteresse céleste, tire de l'océan l'aurore, le soleil, la vache, etc. (vers 3-5 et 7), ce vainqueur qui semble substitué à Indra n'est, d'après le vers 1[2], que le prêtre divin qui chante un hymne au dieu guerrier, et c'est celui-ci qui, au vers 6, brise, en prenant l'hymne pour arme, Vala[3], le gardien des vaches, et fait pleurer le Pa*n*i[4] en lui volant son troupeau.

SECTION IV

LE FEU DU SACRIFICE, AGNI

Les offrandes et les prières ne sont que la matière du sacrifice offert à Indra. L'instrument de ce sacrifice, Agni, ne doit pas être oublié dans l'étude consacrée à l'action que les éléments du culte exercent sur le dieu guerrier.

Il n'y a pas de sacrifice sans Agni[5]. Le sacrifice qu'Agni « embrasse », c'est-à-dire sans doute, surveille, protège de

1. Plus bas, p. 319 et suiv.

2. Je ne crois pas que le personnage appelé dans ce vers « notre père », et donné comme l'inventeur de la prière septuple qualifiée de *brihatî*, puisse être autre que B*r*ihaspati. Le mot *ayâsya* n'y est pas un nom propre, mais une épithète. Cette épithète, appliquée d'ordinaire à Indra (Grassmann, *s. v.*) désignerait ici, et probablement aussi au vers X, 108, 8, cf. 11, le maître de la prière.

3. Plus bas, p. 320.

4. Plus bas, p. 319.

5. Cf. I, p. 39 et suivantes.

toutes parts, arrive seul jusqu'aux dieux, I, 1, 4. C'est dans le feu en effet que toute offrande est sacrifiée, I, 36, 6, quel que soit le dieu invoqué, I, 26, 6, cf. III, 59, 5. Agni est le maître du sacrifice et de toutes les offrandes ; il a reçu des dieux la charge de porteur d'offrandes, VII, 11, 4, cf. X, 51 et 52 (en entier). Les dieux ne s'enivrent pas sans lui, VII, 11, 1 ; c'est en lui qu'ils mangent l'offrande sacrifiée, I, 94, 3 ; II, 1, 13 et 14. Agni reçoit directement les offrandes dans sa bouche, VII, 15, 1, qu'elles parfument, VIII, 19, 24. Il a la cuiller à la bouche, I, 12, 6 ; mais il est lui-même comme une coupe sur les lèvres des dieux, VI, 7, 1, ou, selon une figure plus commune, il est celui qui « fait boire les dieux avec sa langue », III, 57, 5, cf, I, 14, 8 ; V, 26, 1 ; il devient la bouche et la langue des dieux, II, 1, 13, d'où l'épithète *agni-jihva* « ayant Agni pour langue », souvent donnée aux troupes divines, I, 44, 14 ; 89, 7 ; III, 54, 10 ; VI, 21, 11 ; 50, 2 ; 52, 13 ; VII, 66, 10 ; X, 65, 7.

Agni est en particulier l'instrument nécessaire du sacrifice du Soma, célébré en l'honneur d'Indra. Pour que les chevaux d'Indra l'amènent sur le lieu du sacrifice, il faut d'abord, non seulement que le Soma soit pressé, mais encore que le feu soit allumé, VI, 40, 3. « Toutes les fois », dit en s'adressant à Indra l'auteur du vers III, 53, 4, « que nous presserons le Soma, Agni te sera envoyé comme messager ». Et Agni n'annonce pas seulement à Indra l'offrande qui lui est présentée : c'est par sa langue que le dieu boit le Soma, III, 35, 9 et 10[1] ; c'est dans le feu qu'Indra reçoit le breuvage sacré qui descend dans son ventre, III, 22, 1. Enfin, le sacrifice céleste est, à cet égard encore, semblable au sacrifice terrestre ; ainsi s'explique la formule où les dieux qui assiègent l'étable des vaches sont représentés à la fois « attisant Agni » et « fortifiant Indra », IV, 2, 17. Ajoutons que, d'après les vers V, 29, 7 et 8, Agni a, dans le sacrifice des dieux, cuit trois cents buffles pour Indra.

Comme intermédiaire de l'action exercée sur Indra par le breuvage sacré, Agni était naturellement appelé à jouer auprès du dieu guerrier un rôle analogue à celui de Soma lui-même. Plus généralement, comme ministre du culte[2], en qualité de *hotri* de toutes les offrandes, X, 91, 1, il pouvait

1. Dans le second vers, le poète suppose pourtant qu'Indra peut boire aussi « par lui-même ».

2. Voir I, p. 38 et suivantes.

symboliser l'action de l'ensemble du sacrifice sur les dieux, et particulièrement sur Indra.

C'est sans doute par un emprunt fait à ce dernier qu'il faut expliquer les attributs guerriers d'Agni, le secours qu'il prête dans les combats, soit aux hommes, III, 52, 22; VIII, 91, 3; X, 69, 9 et 12; 128, 1, soit aux dieux, I, 59, 5, cf. V, 4, 6, VII, 13, 2; X, 52, 5, qui marchent à sa suite, III, 20, 4, comme à la suite d'Indra, et surtout les victoires qu'il remporte ou fait remporter, non seulement sur les Rakshas[1], mais sur les ennemis ordinaires d'Indra, Vritras, III, 16, 1 ; VI, 13, 1 et 3 ; 16, 34 ; VII, 1, 10 ; VIII, 19, 20 ; 63, 9 et 12, et Dasyus, I, 78, 4; VII, 5, 6, et qui lui font attribuer les épithètes *vritrahan*, I, 59, 6; 74, 3; III, 20, 4; VI, 16, 14 et 19, *vritrahantama*, I, 78, 4; VI, 16, 48; VIII, 63, 4, et *dasyuhantama*, VI, 16, 15 ; VIII, 39, 8. Ces Vritras et ces Dasyus peuvent être dans certaines formules, et les premiers sont certainement au vers X, 69, 6, cf. 12, des ennemis humains. Mais le Dasyu Çambara, I, 59, 6, est bien l'ennemi particulier d'Indra et de ses protégés Divodâsa et Atithigva[2]. Le Dasyu dont la perte fait le salut des dieux, V, 4, 6, ne peut être aussi qu'un démon. Enfin, la formule qui nous montre Agni frappant les Dasyus à sa naissance, et en même temps chassant les ténèbres et conquérant les vaches, les eaux, la lumière, V, 14, 4, est tout à fait calquée sur celles qui célèbrent les exploits célestes d'Indra. L'auteur des vers VII, 6, 1 et 2, compare lui-même les exploits d'Agni « briseur de forteresses », cf. I, 149, 3 ; VII, 5, 3; X, 45, 6, à ceux du dieu guerrier par excellence. Le vers IV, 28, 3, en nommant à la fois Agni, Indra et Soma, laisse entrevoir la relation conçue entre le mythe d'Agni tueur de Dasyus et celui d'Indra : « Indra a frappé ; Agni, ô Soma, a brûlé les Dasyus avant le milieu du jour. » Dans un autre passage, X, 80, 2, où Agni est représenté triomphant des Vritras, celui qu'il excite au combat pourrait bien n'être autre qu'Indra lui-même. Enfin, au vers X, 52, 5, Agni, prenant lui-même la parole, se vante seulement de mettre la foudre dans les mains d'Indra pour qu'il triomphe dans tous les combats. Nous avons vu que le prêtre réel a la même prétention, et que la foudre présentée à Indra se confond souvent avec le Soma qui l'enivre et le rend victorieux.

1. Voir plus haut, p. 217.
2. Voir plus bas, p. 341.

Agni, comme Soma, est un ami d'Indra, V, 29, 7, et forme avec lui un couple auquel sont adressés plusieurs hymnes entiers, I, 21 ; 108; 109; III, 12 ; V, 86; VI, 59; 60; VII, 93; 94; VIII, 38; 40, et nombre d'invocations détachées, V, 45, 4; 46, 3; VII, 35, 1; X, 116, 9; 128, 9 ; 161, 4 et *passim*[1]. Ce couple, dont la grandeur est célébrée en termes magnifiques, I, 109, 6; V, 86, 2; VI, 59, 9; VIII, 40, 4, doit exprimer principalement la coopération du sacrifice avec la force divine. Sans doute Agni représente le soleil et l'éclair aussi bien que le feu du sacrifice, et certains textes attribuent expressément aux deux personnages du couple Indra-Agni le même séjour, X, 65, 2, ou les représentent ensemble dans le ciel, ainsi que dans les autres parties de l'univers, I, 108, 7-12. Mais les formes célestes du feu elles-mêmes jouent, dans un sacrifice mythique, un rôle analogue à celui du feu terrestre dans le sacrifice réel, et, en tant qu'elles sont désignées par le nom d'Agni, leur participation aux exploits d'Indra trouve son explication la plus naturelle dans l'ordre des idées liturgiques. Agni garde d'ailleurs si bien, dans son union avec Indra, son caractère du feu sacré, qu'en prenant sa part des attributs guerriers de son allié, il lui communique lui-même, comme on le verra tout à l'heure, ses attributs sacerdotaux.

En effet, Indra et Agni, confondus par le prêtre dans un même hymne de louange, VIII, 38, 4, sont souvent considérés comme n'ayant plus qu'une seule et même nature, I, 108, 3. Les traits de leur commun caractère sont alors empruntés pour la plupart au personnage d'Indra. Ils reçoivent ensemble les épithètes *vritrahan*, I, 108, 3; III, 12, 4; VI, 60, 3; VII, 93, 1 et 4; VIII, 38, 2, et *vritrahantama*, VII. 94, 11. On célèbre leurs exploits dans les *vritrahatya*, I, 109, 5; X, 65, 2. Vainqueurs ensemble et tous deux invincibles, III, 12, 4; VIII, 38, 2, dans les combats, I, 109, 6; V, 86, 2-3, ils sont invoqués par ceux qui ont des guerres à soutenir, VI, 59, 7 et 8; VII, 93, 5; VII, 40, 7; car celui qui les honore triomphe de son ennemi, VI, 60, 1. Ils frappent les ennemis Aryas et les ennemis Dâsas, VI, 60, 6. Tous deux sont des « briseurs de forteresses », I, 109, 8, et tous deux portent à la main l'arme par excellence d'Indra, c'est-à-dire la foudre, *ibid.*; VI, 59, 3; VII, 93, 4. Ils ont ébranlé les quatre-vingt-dix forteresses du Dâsa, III, 12, 6, qui doit être ici le démon. Au vers VI, 60, 2, ils s'emparent de vive force de la lumière,

1. Voir les citations qui suivent.

des eaux, des aurores et des vaches qui peuvent représenter à la fois les aurores et les eaux. Ailleurs encore, nous les voyons ouvrir (pour qu'il s'écoule) l'océan à sept fonds, VII, 40, 5, délivrer les rivières célestes prisonnières, *ibid.*, 8, frapper avec un marteau, représentant la foudre, le réservoir des eaux, VII, 74, 12, toujours pour en faire tomber la pluie.

Quelquefois, c'est au contraire Agni qui prête au couple ses attributs propres, et, c'est là le point important, ceux qui lui appartiennent en qualité de feu domestique et de feu sacré. Indra et Agni reçoivent ainsi en commun les titres, non seulement de maîtres de la demeure, I, 21, 5, cf. 18, 6, mais de « prêtres du sacrifice », VIII, 38, 1. Il n'y a donc pas lieu, au vers I, 108, 4, où l'épithète *yastaruc* leur est appliquée, de changer, comme le fait M. Grassmann, la valeur ordinaire de ce terme, qui s'applique aux prêtres[1] et signifie « présentant la cuiller ». Le même passage attribue à Indra et Agni cette autre fonction sacerdotale qui consiste à étendre le barhis ou gazon sacré[2]. C'est vraisemblablement comme représentant la prière que Sarasvatî les accompagne, VIII, 38, 10, et l'auteur du vers VI, 59, 6 entend sans doute aussi leur associer cette femelle qui, sans avoir de pieds, devance celles qui ont des pieds, et qui « sort de la tête parlant au moyen de la langue », c'est-à-dire encore la prière[3].

Les deux personnages du couple ne sont cependant pas toujours confondus. Dans les deux derniers vers de l'hymne VII, 93, à Indra et Agni, Agni est invoqué à part comme un intercesseur auprès d'Indra et des autres dieux, cf. VII, 30, 3. Aux vers 10 et 11 de l'hymne VI, 60, adressé au même

1. Il est appliqué aussi aux poteaux du sacrifice, III, 8, 7, mais dans un hymne où ces poteaux sont appelés des dieux (vers 6), et par conséquent personnifiés. C'est encore en qualité de dieux liturgiques qu'ils reçoivent une épithète réservée aux prêtres.

2. En distinguant d'ailleurs de l'Agni qui figure dans le couple, personnifié en un prêtre, les « feux allumés ».

3. Peut-être en fait-il leur mère. Cf. la mère des jumeaux, placée sur l'extrémité mobile de la langue, III, 39, 3, et la parole sacrée, mère d'Indra et Agni, X, 125 1. (Voir plus bas.) C'est à tort que j'ai voulu ailleurs (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 110, note 1) faire de *vâvadat* une forme personnelle (quoiqu'il y ait peut-être des exemples du passage de l'intensif à la conjugaison en *a*. (Cf. *avdvaçanta*, Whitney, *A Sanskrit grammar*, § 1,015.) Mais je crois toujours que *carat* en est une. Je ne vois pas bien ce que serait la « tête qui marche », et il semble plus naturel de construire *carat* parallèlement à *agât* et à *akramit*. L'accentuation de *carat* (et non plus, comme je l'avais proposé, celle de *vâvadat*) exprimerait une sorte de subordination au verbe suivant. Peut-être est-ce une faute du texte tout simplement.

couple, Agni et Indra sont distingués, l'un comme celui qui entoure le bois de sa flamme et noircit tout avec sa langue, l'autre comme celui qui fait heureusement traverser les eaux au mortel qui l'invoque « en allumant le feu ». Même en les représentant montés sur un même char, I, 108, 1, cf. VIII, 38, 2, on paraît leur faire suivre à chacun une direction différente : tel semble être le sens de cette formule paradoxale, présentée du reste sous forme d'énigme, VI, 59, 5 : « O Indra et Agni, quel mortel, ô dieux ! peut comprendre ce prodige que vous accomplissez? Sur un seul et même char, l'un va attelant des chevaux dirigés dans le sens opposé (à ceux de l'autre). » Agni va de la terre au ciel chercher Indra; Indra vient du ciel sur la terre à l'appel d'Agni : c'est sans doute l'étroite relation de ces deux voyages qui est exprimée sous la forme bizarre qu'on vient de voir. D'autre part, quoique Indra et Agni aient « grandi ensemble », VII, 93, 2, quoiqu'ils soient frères jumeaux, on leur attribue deux mères différentes. C'est le sujet d'un autre paradoxe renfermé dans le même hymne que le précédent, VI, 59, 2 : « Votre grandeur, ô Indra et Agni, est vraiment merveilleuse; vous avez le même père, vous êtes des frères jumeaux, et vous avez deux mères, dont l'une est ici, l'autre là, *yamâv ihehamâtarâ* ». Ces deux mères dont l'une est ici, l'autre là, rappellent les deux mères d'Agni, l'une cachée, l'autre toujours présente[1]. Il est vrai que ce rapprochement même suggère l'idée que deux mères ont pu être attribuées en commun à Indra et à Agni. Mais, en dernière analyse, c'est parce qu'il a deux formes qu'Agni a aussi deux mères, et il est permis de croire que les deux jumeaux, fils de deux mères, étaient, au moins primitivement, chacun le fils d'une mère différente. En fait, Indra a une mère qui paraît se confondre avec la mère cachée d'Agni[2]. Cette mère a pu lui être attribuée à l'exclusion d'Agni, qui, par opposition à Indra, n'aurait plus été que le fils de la mère toujours présente, de la prière par exemple, ce qui n'empêchait pas qu'ailleurs Indra et Agni fussent considérés tous les deux comme les fils de cette seconde mère, et rangés au nombre des couples de jumeaux qu'enfante la parole sacrée, X, 125, 1, cf. III, 39, 3.

Nous réservons d'autres traits du couple formé par Indra et Agni pour la comparaison que nous aurons à établir entre

1. Plus haut, p. 71 et suivantes, particulièrement 73 et note 2.
2. III, p. 105-106.

eux et les Açvins. Ceux que nous avons cités suffisent pour montrer que l'alliance d'Agni avec Indra, comme celle de Soma avec le même dieu, symbolise surtout l'action du sacrifice. La conception qui a présidé à la formation du couple apparaît nettement dans la formule déjà citée où nous voyons les dieux mêmes, ou les ancêtres divinisés, pour accomplir leurs exploits mythiques, « attiser » Agni et « fortifier » Indra, IV, 2, 17.

SECTION V

LES SACRIFICATEURS ALLIÉS D'INDRA ET LEURS ENNEMIS

§ 1er. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — NOMS DIVERS

Pour considérer sous tous ses aspects l'idée de l'action exercée par le sacrifice sur Indra, et, par l'intermédiaire d'Indra, sur les phénomènes célestes, il nous reste, après avoir examiné les formules qui concernent le sacrifice ou les sacrificateurs en général, et les divers éléments du sacrifice, tels que le Soma, la prière et le feu sacré, à étudier un certain nombre de personnages ou de familles qui passent pour avoir reçu du dieu des faveurs spéciales, souvent aussi pour lui avoir prêté dans ses combats un secours particulièrement efficace. Les favoris d'Indra sont, d'après la légende, soit les rois ou les chefs puissants qui ont fait célébrer des sacrifices en son honneur, soit les ministres mêmes de ces sacrifices, les prêtres, les chantres, les poètes. Au lieu de dire en termes généraux qu'Indra frappe les ennemis de celui qui presse pour lui le Soma, X, 42, 5, qu'il « a le premier trouvé les vaches pour le prêtre », I, 101, 5, qu'il a « brisé la montagne pour les chantres », VIII, 53, 5, enfin qu'il « a pour les prêtres fendu le Gandharva[1], dans les espaces sans fond », VIII, 66, 5, les *r*ishis désignent assez souvent par des noms propres les personnages qui ont joui de la protection spéciale du guerrier divin. Ce sont ces noms propres que nous allons successivement passer en revue.

Un bon nombre d'entre eux peuvent désigner des person-

1. Voir III, p. 66.

nages réels. Que le favori d'Indra devienne souvent son allié, ou pour parler le langage de la grammaire, que le datif de son nom soit souvent, dans les formules que nous aurons à citer, remplacé par l'instrumental, il n'y a rien là qui puisse étonner dans des hymnes dont les auteurs mêmes proposent souvent, comme nous l'avons vu [1], leur alliance au dieu qu'ils invoquent.

Cependant il ne faut pas oublier non plus qu'Agni et Soma ont été conçus eux-mêmes, tantôt comme des prêtres [2], tantôt comme des alliés [3] du dieu dont l'un est le breuvage favori et l'autre l'échanson habituel ; que, même sous leurs formes célestes, ils ne sont pas toujours considérés comme le butin des combats livrés par Indra, mais qu'ils gardent souvent, et leurs fonctions sacerdotales, et leurs attributs guerriers, en un mot qu'ils contribuent, et contribuent par le sacrifice, aux victoires dont le résultat est leur propre délivrance en même temps que celle des eaux ou des aurores [4]. Il paraît donc possible que les prétendus favoris ou alliés d'Indra ne soient souvent que des représentants mythiques d'Agni et de Soma, et l'analyse des légendes qui les concernent changera pour un bon nombre d'entre eux cette possibilité en certitude.

Les ennemis qu'Indra combat pour ses protégés, et avec eux, sont souvent aussi désignés par des noms propres. Beaucoup d'entre eux sont certainement des démons que nous aurions pu ranger à la suite de ceux qui ont été étudiés dans la dernière section du précédent chapitre, s'il n'y avait pas eu avantage à les rapprocher des personnages auxquels la légende a coutume de les opposer.

Ces derniers d'ailleurs peuvent combattre des personnages mythiques sans qu'il y ait là toujours une raison suffisante de mettre en doute leur réalité historique, et de les ramener à de simples représentations du feu ou du breuvage sacré. Les premiers des dons que les hommes attendent d'Indra sont, nous l'avons vu, la lumière et la pluie. Ces trésors célestes sont le prix des victoires que le dieu guerrier remporte sur les démons. Mais les hommes, et surtout les prêtres, concourent à ces victoires par leurs sacrifices, et si l'on se rappelle

1. Plus haut, p. 240.
2. I, p. 38 et suiv., 184 et suiv.
3. Plus haut, p. 263 et suiv., 293 et suiv.
4. Voir p. 265.

en outre que le culte védique est un culte essentiellement individuel, on comprendra facilement qu'un démon ait pu être considéré comme l'ennemi particulier d'un sacrifiant ou d'un prêtre.

Enfin, il est permis de croire, parlons mieux, il semble probable *à priori* qu'un certain nombre au moins des légendes dont nous entreprenons l'étude conservent le souvenir de guerres réelles, que non seulement les favoris d'Indra, mais encore leurs ennemis sont quelquefois des hommes. Cependant, même alors, et ce ne sera pas la conclusion la moins intéressante de notre étude, il faut reconnaître que les détails de la légende, toutes les fois du moins qu'ils sont suffisamment circonstanciés, suggèrent l'idée de combats célestes plutôt que de combats terrestres, c'est-à-dire que les événements supposés réels sont en tout cas décrits avec les formules consacrées de la mythologie. Ce sera un exemple à ajouter à tous ceux que nous avons donnés déjà de l'assimilation des choses de la terre à celles du ciel, et ce sera aussi la raison qui nous interdira, tout en admettant d'une façon générale qu'un certain nombre de nos légendes doivent avoir un fondement historique, d'attribuer décidément ce caractère à aucune d'elles en particulier.

Tous les protégés d'Indra n'offrent pas le même intérêt pour notre étude. Il en est dont nous ne connaissons guère que le nom. Tels sont Çâryâta[1], I, 51, 12 ; III, 51, 7, Ruma, VIII, 4, 2, Prithî[2], X, 148, 5, Tuji, VI, 26, 4 ; X, 49, 4, Dîrghanîtha, Vâl. 2, 10, Pushtigu, Çrushtigu, Vâl. 3, 1, Prishadhra, Daçaçipra, Vâl. 4, 2, etc. On invite Indra à boire le Soma comme il l'a bu autrefois chez eux, et à récompenser ses nouveaux suppliants comme il les a récompensés. Nous n'en savons pas plus long sur Adhrigu[3] ; Indra l'a secouru, VIII, 12, 2[4]. Paktha[5], Vâl. 1, 10, est peut-être le chef de la race des Pakthas, VII, 18, 7, qui sont mentionnés dans la description du combat de Sudâs[6]. Ikshvâku

1. Çaryâta, dont Câryâta descend peut-être, est un protégé des Açvins, , 112, 17.
2. Qui est aussi un protégé des Açvins, VIII, 9, 10, cf. I, 112, 15.
3. Le mot *adhrigu*, dont le sens paraît être « irrésistible », est une épithète appliquée, tantôt aux hommes, tantôt aux dieux (voir Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.*).
4. Ainsi que les Açvins, I, 112, 20 ; VIII, 22, 10.
5. Egalement protégé par les Açvins, VIII, 22, 10, cf. X, 61, 1.
6. Voir p. 364.

est resté célèbre comme chef d'une dynastie, et l'épithète *revat* « riche » qu'il reçoit au vers X, 60, 4, suffit déjà pour le distinguer comme sacrifiant, *yajamâna*, des ministres du sacrifice. Daçavraja, Vâl. 1, 10, est peut-être aussi un roi ou un chef puissant qui n'aurait reçu les faveurs d'Indra que par l'intermédiaire de Vaça, Vâl. 2, 9[1]. Ce dernier, dont le nom est ordinairement accompagné du patronymique Açvya, est en tout cas un prêtre qui a offert à Indra[2] d'autres sacrifices pour un patron nommé P*r*ithuçravas Kânîta, VIII, 46, 21 et 33. Ce sont encore des prêtres que ce Gaurivîti « dont les hymnes ont fortifié Indra », V, 29, 11, que ce Sâ*m*vara*n*i chez qui Indra a bu le Soma, Vâl. 3, 1, et dont le père ou l'ancêtre, Sa*m*vara*n*a, était lui-même un *r*ishi, V, 33, 10, que ce Nodhas enfin, dont la prière, adressée à Indra[3], I, 62, 13, a été assez efficace, cf. I, 61, 14, a procuré d'assez grands biens à ses patrons, pour que l'auteur du vers I, 124, 4, croie louer suffisamment la munificence de l'aurore en disant: « Elle a fait apparaître tous les trésors *comme Nodhas.* » Le caractère de Nîpâtithi, chez qui Indra a bu le Soma, et qui a été protégé par lui, ne diffère sans doute pas de celui de Medhyâtithi, dont le nom semble inséparable du sien, Vâl. 1, 9; 3, 1. Or Medhyâtithi est certainement encore un prêtre, *vipra*, IX, 43, 3, de la famille de Ka*n*va[4], VIII, 2, 40, qui a accompli les rites du feu, I, 36, 10 et 11, cf. 17, et du Soma, IX, 43, 3, en l'honneur d'Indra, Vâl., 3, 1, cf. VIII, 1, 30; 2, 40; 33, 4, et a été favorisé par lui, Vâl., 1, 9. Le nom de Goçarya, autre protégé d'Indra[5], Vâl. 1, 10; 2, 10, s'il signifie comme nous l'avons supposé déjà[6] « qui a pour flèche la *vache* », c'est-à-dire « la prière », doit aussi appartenir à un prêtre. J'en dirai autant du nom de V*r*ishâgir « qui a un chant mâle[7] », dont le dérivé patronymique désigne d'ailleurs au vers I, 100, 17 des chantres

1. Cf. VIII, 8, 20, où le secours lui vient, non plus d'Indra, mais des Açvins.
2. Et aux Açvins, I, 116, 21, cf. 112, 10; X, 40, 7.
3. Et aux Maruts, I, 64, 1.
4. Nous réservons Ka*n*va pour le chapitre de la troisième partie qui sera consacré aux Açvins.
5. Et des Açvins, VIII, 8, 20.
6. I, p. 311.
7. Le mot « chant » (*gir*) étant féminin en sanskrit, le nom de V*r*ishâgir nous donne peut-être le mot de l'énigme du vers I, 164, 16 : « Celles qui sont des femmes, on m'a dit que ce sont des mâles. »

d'Indra dont les noms particuliers sont *R*ijrâçva[1], Ambarîsha, Sahadeva, Bhayamâna, Surâdhas.

Parmi ces personnages et d'autres du même genre, ceux dont la réalité historique est le plus vraisemblable[2] sont les rois ou chefs qui figurent dans les hymnes comme les patrons de certains prêtres, et ces prêtres eux-mêmes, par exemple P*r*ithuçravas (peut-être aussi Daçavraja) et Vaça Açvya. Plusieurs de ceux dans lesquels nous avons reconnu des prêtres paraissent même être, ou les auteurs des hymnes où ils figurent, comme Sa*m*vara*n*a de l'hymne V, 33, ou les officiants qui y sont invités (ou qui s'invitent eux-mêmes) à remplir leur ministère, comme Nodhas au vers I, 64, 1 et Medhyâtithi au vers VIII, 33, 4, cf. 2, 40.

Toutefois, il faut se garder en général de confondre avec l'ancêtre de la race les prétendus descendants de cet ancêtre qui sont souvent désignés par le même nom. L'ancêtre des Vasish*t*has est certainement un représentant du feu[3]. Les chefs des autres familles auxquelles est attribuée la composition des hymnes védiques, G*r*itsamadas, Viçvâmitras, Bharadvâjas, etc., ou au moins quelques-uns d'entre eux[4], pourraient bien être aussi des personnages mythiques. Les Gotamas, par exemple, sont une famille de *r*ishis dont le nom est construit, dans plusieurs hymnes, à la première personne, I, 60, 5; 78, 1, ou à la seconde, I, 79, 10, et qui ont honoré les différents dieux, *ibid.*; I, 77, 5; 88, 5; 92, 7; 183, 5, particulièrement Indra, IV, 32, 9. Les expressions telles que « Les Gotamas ont attelé les Haris d'Indra avec leurs prières », I, 61, 16; 62, 13, cf. 63, 9; IV, 32, 12; VIII, 77, 4, sont d'un usage courant pour les prêtres réels. La hardiesse même de cette formule d'un hymne aux Maruts « Les Gotamas ont, avec leurs hymnes, retourné sens dessus dessous l'urne céleste pour boire », I, 88, 4, cf. 85, 11[5], ne

1. Si celui-là est identique à un protégé des Açvins qui porte le même nom, c'est, comme on le verra (III, p. 5 et suiv.), un personnage mythique.

2. Nous disons « vraisemblable » parce que les *dâna-stuti*, comme on les appelle, les louanges des rois ou plus généralement des riches qui ont généreusement rétribué leurs prêtres, pourraient bien dans certains cas n'être pas un remercîment de l'auteur de l'hymne à son patron, mais une invitation qu'il lui adresse d'imiter la générosité des héros de la légende.

3. Voir I, p. 50 et suiv.

4. La chose paraît certaine pour Atri, pour Ka*n*va. Voir le chapitre consacré aux Açvins.

5. Cf. aussi le vers I, 116, 9, où les Açvins font couler les eaux pour Gotama altéré.

trahit pas nécessairement des ancêtres mythiques. Mais il serait tout aussi imprudent d'affirmer que le *père* Gotama, dont la prière est répétée par ses descendants, IV, 4, 11, et particulièrement par Vâmadeva, auquel sont attribués les hymnes du IVe Ma*nd*ala, cf. IV, 16, 18, a plus de réalité que Vasish*t*ha, ou, si c'est ainsi que la légende de ce dernier doit être expliquée[1], n'a pas été confondu comme lui avec Agni. Sur l'ancêtre des Priyamedhas, autres chantres d'Indra, VIII, 2, 37; 3, 16; 4, 20; 6, 45; 32, 30; 58, 8 et 18; X, 73, 11[2], nous avons une donnée de plus : il est compris au vers I, 139, 9, avec les personnages incontestablement mythiques de Dadhya*n*c[3], d'A*n*giras, de Ka*n*va[4], d'Atri[5] et de Manu, dans une énumération de *R*ishis qui rattachent la race humaine à la race divine, parce que, pères des hommes, ils sont eux-mêmes fils des dieux.

Ce qui est vrai des familles sacerdotales peut l'être aussi des familles royales. L'auteur de l'hymne V, 30, ou au moins de la *dânastuti* qui le termine (vers 12-15, cf. A. V. XX, 127, 1) énumère les présents qu'il a reçus d'une famille de Ruçamas, et de son chef, le roi *R*ina*m*caya. Voilà bien des personnages dont nous n'avons aucune raison de mettre en doute la réalité historique. Cependant le nom de Ruçama, désignant sans doute l'ancêtre de cette famille, et dont le sens étymologique est « brillant », se rencontre deux fois à côté de celui de Cyâvaka, signifiant « noir », VIII, 3, 12 et 4, 2, et une autre fois, Vâl. 3, 9, à côté de celui de Pavîru qui est un nom de l'éclair[6]. Il semble bien naturel de supposer que Ruçama et Çyâvaka représentaient primitivement Agni ou

1. Voir I, p. 45.
2. Et des Açvins, VIII, 8, 18, 76, 3, cf. 5, 25, d'Agni, I, 45, 3 et 4.
3. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Açvins.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Cf. le dérivé *pâvîrava*. Il ne faudrait pas sans doute abuser de la signification des noms, ni des applications qui ont pu en être faites à un être divin. Cyâvâçva, dont le nom signifiant « qui a un cheval noir » s'explique fort bien dans un ordre d'idées dont traitera le chapitre consacré aux Açvins, est un prêtre actuel de ces dieux, VIII, 35, 19 ; 38, 8, aussi bien que d'Indra, VIII, 36, 7 ; 37, 7, des Maruts, V, 52, 1 ; 61, 5 et de Savit*r*i, V, 81, 5. Venya, protégé d'Indra, X, 148, 5, dont un descendant désigné par le patronymique *vainya*, figure au vers 10 de l'hymne VIII, 9 aux Açvins, porte un nom qui est donné comme épithète à Soma, VI, 44, 8, et à B*r*ihaspati, II, 24, 10, et n'en est pas moins un « mortel », X, 171, 3. Mais pour les personnages qui nous occupent, ce ne sont pas les noms seuls, c'est le rapprochement de ces noms dans les mêmes formules qui suggère l'interprétation mythique

Soma, sous leur forme d'éclair ou de soleil, tour à tour « noirs », c'est-à-dire cachés, et « brillants », manifestés dans l'espace visible. Ils sont devenus, dans la légende, des protégés d'Indra, VIII, 3, 12. Mais la formule du vers VIII, 4, 2, cf. Vâl. 3, 9, où Indra est prié de quitter, pour le sacrifice qui lui est offert, Ruçama et Çyâvaka chez lesquels il s'enivre, aurait pu garder le même sens que celles qui l'invitent à venir du ciel ou de l'atmosphère, et à fausser compagnie aux préparateurs célestes du Soma, tels que Çaryâ*n*avat, Arjîka, Svar*n*ara [1], et d'autres que nous retrouverons plus loin. Svar*n*ara est précisément rapproché de Ruçama et de Çyâvaka au vers VIII, 3, 12, dans une énumération des protégés d'Indra.

Les ennemis qu'Indra combat au profit de ses protégés peuvent être purement mythiques, même lorsque ceux-ci sont des personnages réels. Il n'y a rien à dire du Varaçikha, nommé dans l'hyme VI, 27, dont la race est détruite par Indra (vers 4 et 5) dans l'intérêt d'un Câyamâna (vers 5), que l'auteur célèbre comme son patron (vers 8). Mais on peut remarquer, par exemple, que le nom de M*r*igaya donné à l'ennemi qu'Indra soumet à Çrutarvan, X, 49, 5, probablement au même Çrutarvan Ârksha que l'auteur de l'hymne VIII, 63 (vers 4 et 13) paraît célébrer comme son patron, n'est ailleurs employé que comme une épithète des démons Pipru, IV, 16, 13, et Arbuda, VIII, 3, 19. Raji, tué par Indra pour un Pi*th*înas qui doit être plutôt un *R*ishi (à en juger par le patronymique *paithînasi* qui figure dans la littérature postérieure comme nom d'un ancien maître), est rapproché dans le *R*ig-Veda du démon Cumuri [2], VI, 26, 6, et dans l'Atharva-Veda des démons Rauhina et V*r*itra, XX, 128, 13. Nous avons déjà reconnu un démon dans Padg*r*ibhi [3] qu'Indra soumet à Savya, X, 49, 5.

Quelquefois, à défaut du nom de l'ennemi, c'est la nature de l'exploit accompli par Indra qui trahit le mythe. Ce n'est certainement pas sur la terre que le dieu a fendu une vaste montagne pour en faire sortir des vaches, VIII, 45, 30 : il est d'ailleurs vraisemblable que le Triçoka pour qui il a fait ce prodige [4], et dont le nom signifie « qui a un triple

1. Voir plus haut, p. 249 et I, p. 176 et 206-207.
2. Voir ci-dessous, p. 350.
3. P. 223.
4. Et que les Açvins ont pareillement aidé à faire sortir les vaches. I, 112, 12.

éclat »[1] n'est autre qu'Agni ou Soma. — Le nom de *vritra* peut, comme on sait, désigner l'ennemi réel aussi bien que l'ennemi mythique : mais c'est bien Ahi-V*r*itra qu'Indra a soumis à Purukutsa, puisque le résultat de la victoire a été l'épanchement des eaux, I, 174, 2, et la destruction de *sept* forteresses, I, 63, 7, qui reçoivent, aux vers I, 174, 2; VI, 20, 10, l'épithète *çâradî*, explicable seulement dans l'ordre des phénomènes naturels[2]. Quant à Purukutsa lui-même, c'est sans doute un personnage réel. Il a eu un fils, désigné par le patronymique *paurukutsya*, V, 33, 8 ; VIII, 19, 36, ou *paurukutsi*, VII, 19, 3, et portant le nom de Trasadasyu, qui a lui-même donné un patronymique *trâsadasyava*. Le fils ou descendant de Trasadasyu est, aux vers X, 33, 4 et 5, un roi dont l'auteur vante la libéralité. Trasadasyu lui-même, protégé d'Indra, VII, 19, 3 ; VIII, 36, 7 ; Val. 1, 10, et d'autres dieux[3], est un roi, cf. IV, 38, 1, héros des *dânastuti* des vers V, 33, 8, cf. 27, 3, et VIII, 19, 36, cf. 32. Mais la naissance de ce personnage est célébrée dans une formule qui semble empruntée à un ordre de mythes dont nous traiterons plus tard : Indra et Varu*n*a donnant à la femme de Purukutsa, comme prix d'un sacrifice accompli par les « sept *R*ishis », ce héros qualifié de tueur de V*r*itras et de « demi-dieu », IV, 42, 8 et 9, rappellent les Açvins donnant à une mère qui représente la prière un fils qui représente lui-même Agni ou Soma[4].

Les vers VI, 26, 4 ; X, 49, 3; 99, 9, nous font assister, en quelque sorte, à la naissance d'une formule mythique pareille aux formules définitivement fixées dont nous tentons l'interprétation. Un personnage désigné par le nom commun de « poète » *kavi*, y figure à côté d'autres protégés d'Indra, si bien que M. Roth et M. Grassmann se sont demandé si le mot *kavi* n'était pas là un nom propre. Les mêmes interprètes n'hésitent pas à faire un nom propre du mot *atka* qui semble désigner, dans les deux derniers passages, l'ennemi du *kavi*. Les trois passages s'expliquent pourtant très bien par le sens étymologique des mots. Indra a aidé le poète à conquérir l'hymne ; il a frappé, conquis pour lui et pour

1. Le même mot est appliqué comme épithète au char de Kutsa, X, 29,
2. Voir ci-dessous, p. 333 et suiv.
2. Voir plus haut, p. 211.
3. D'Agni, X, 150, 5, des Açvins, I, 112, 14 ; VIII, 8, 21, ainsi que son fils ou descendant, VIII, 22, 7.
4. Voir la troisième partie, p. 476.

les hommes, l' « enveloppe » des trésors célestes, disons mieux, l'enveloppe qui retenait le poète lui-même : car ce poète qui ne chante pas seulement, mais qui « est chanté[1] », X, 99, 9, et qu'Indra « emmène » avec lui, ne peut être qu'un poète céleste, Agni ou Soma sortant du monde invisible.

Tel personnage qui figure dans certaines formules comme le protégé d'Indra est quelquefois soumis, livré par lui à d'autres. On pourrait croire que cette diversité de traitements de la part du dieu est incompatible avec le caractère d'une légende mythique et ne peut s'expliquer que par les alternatives de succès et de revers d'un personnage réel. Il n'en est rien pourtant. Agni et Soma, alliés d'Indra dans ses combats, sont aussi le prix de ses victoires. Au vers VI, 26, 4, Indra frappe Tugra « pour Vetasu », et au vers X, 49, 4, il livre les Vetasus à Kutsa ? C'est que, dans le premier cas, Vetasu est Agni ou Soma sous la figure d'un prêtre, et que dans le second, les Vetasus sont les feux ou les Somas conquis. On verra que Kutsa lui-même, dont le caractère mythique ne peut faire l'objet d'un doute, est traité de la même manière que Vetasu et les Vetasus[2]. Ce dernier nom figure d'ailleurs dans une troisième formule qui paraît décisive, VI, 20, 8 : il y est compris dans une énumération de personnages qu'Indra fait sortir « comme de leur mère », et qui ne peuvent être, ce semble, que des représentants d'Agni ou de Soma naissant du sein de la mère céleste[3]. Un autre de ces personnages, Daçoni[4], est aussi donné ailleurs comme un poète, VI, 20, 4, qui a offert le Soma à Indra, X, 96, 12 (cf. *daçonya*, Vâl. 4, 2), et pour qui celui-ci a mis en déroute les démons nommés Pa*n*is[5], VI, 20, 4.

Les personnages cités jusqu'ici étaient ceux sur lesquels les hymnes nous offrent le moins de données. Il est temps d'aborder des légendes plus riches en détails significatifs[6].

1. Cf. L'aveugle, le boiteux et l'exilé qui sont, grâce à Indra, célébrés dans des hymnes de louange, II, 13, 12 ; IV, 30, 16. Ces mythes sont réservés pour la comparaison d'Indra et des Açvins. Voir plus bas, dans la troisième partie, le chapitre consacré aux Açvins, p. 495.

2. Plus bas, p. 337.

3. Voir p. 85 et suiv. Rapprochez en outre le nom de Vetasu des emplois du mot *vetasa* « roseau » relevés à la page 95.

4. Sur Tugra, voir III, p. 46 et note 1. Le mot *ibha* n'est peut-être pas nom propre.

5. Ci-dessous, p. 319.

6. Nous réservons pour le chapitre de la troisième partie qui sera con-

Pour aller, comme il convient, du connu à l'inconnu, nous placerons en tête de notre énumération quelques personnages dans lesquels nous avons déjà reconnu des représentants d'Agni. Le premier que nous ayons signalé[1] est A*n*giras. Nous commencerons donc par l'étude des rapports d'A*n*giras, ou plutôt des A*n*giras, avec Indra.

II. — Les A*N*giras et les Pit*R*is en général. — Saram*A*. Les Pa*N*is et Vala, leurs ennemis.

Les formules qui célèbrent les alliances d'Indra, non avec des personnages isolés, mais avec des groupes, avec d'anciennes familles de prêtres, offrent toutes entre elles la plus grande analogie. Celles qui concernent particulièrement les A*n*giras pourraient presque passer pour le modèle sur lequel ont été calquées les autres. Il y aurait eu peut-être avantage à ne pas séparer ces différents exemplaires d'un même type. Cependant, afin de garder, dans la revue des noms déjà reconnus pour des appellations d'Agni, la distinction suivie une première fois, nous réserverons les Vasish*t*has, les Bh*r*igus, les Ucij, les *A*yus, et nous ne comprendrons dans l'étude consacrée aux A*n*giras que les passages mentionnant les pères et les anciens prêtres en général, en y joignant seulement ceux où figurent les Navagvas et les Daçagvas.

Les mots *navagva* et *daçagva*, en effet, sont à peine des noms propres. Nous avons reconnu[2] qu'ils désignent des groupes de neuf et de dix prêtres analogues à celui des sept prêtres ou *R*ishis anciens. D'autre part, ils ne sont pas seulement rapprochés du nom des A*n*giras, IV, 51, 4; X, 14, 6, et cela dans des passages où se rencontrent les détails les plus caractéristiques de la légende fixée sous ce nom, comme le mythe de Saramâ[3], I, 62, 3 et 4 (et l'hymne entier); V, 45, 7; X, 108, 8: au vers X, 62, 6, ils paraissent n'être que des désignations particulières des A*n*giras eux-mêmes[4].

sacré aux Açvins, les légendes où ces divinités paraissent occuper une place plus importante qu'Indra, et quelques autres même où Indra intervient seul, mais pour jouer un rôle plus conforme au caractère des Açvins qu'au sien propre.

1. I. p. 47.
2. P. 145.
3. Voir plus bas, p. 313.
4. Le nom de Virûpa est aussi dans une relation étroite avec celui d'A*n*

Ces Navagvas et ces Daçagvas, ancêtres, VI, 22, 2; X, 14, 6, et *R*ishis, X, 108, 8, instituteurs du sacrifice, II, 34, 12, peuvent passer pour des personnifications du feu. Le nom de Navagvas est donné une fois aux flammes d'Agni, VI, 6, 3, et nous l'avons expliqué[1], ainsi que celui de Daçagvas, par la conception de neuf et de dix séjours du prêtre mythique représentant Agni ou Soma.

Quant aux A*n*giras, leur origine ignée a été suffisamment établie. Ajoutons seulement que le nom d'A*n*giras par excellence, *angirastama*, est donné à Soma, IX, 107, 6, comme à Agni, et qu'au vers X, 70, 9, les A*n*giras sont les compagnons de Tvash*t*ri, c'est-à-dire qu'ils ont pour chef un personnage qui a été quelquefois identifié, comme A*n*giras, à l'Agni ou au Soma céleste[2].

Eux aussi sont des ancêtres, I, 62, 2; 71, 2; X, 62, 2, et des prêtres, VII, 42, 1, qui ont connu la première loi du sacrifice, X, 67, 2, et ce double caractère s'explique parfaitement par des emprunts au personnage d'Agni ou de Soma. Ils sont d'ailleurs appelés les fils du ciel, III, 53, 7; X, 67, 2, cf. 62, 6, et figurent dans des énumérations à côté des Adityas et des Vasus, VII, 44, 4, des Maruts et de Vish*n*u, VIII, 35, 14. On leur offre le Soma, IX, 62, 9, et ils sont célébrés comme des dieux au vers III, 53, 7, et dans tout l'hymne X, 62. Il est vrai que, d'après le premier vers de cet hymne, c'est par le sacrifice qu'ils ont acquis l'immortalité, X, 62, 1. Mais ne dit-on pas des dieux mêmes que c'est par le sacrifice qu'ils ont acquis leurs droits au sacrifice, I, 164, 50; X, 90, 16 ?

Plus généralement, les « anciens pères », les Pit*r*is, pour les appeler de leur nom sanskrit, s'ils n'ont pas toujours été des dieux, se sont du moins élevés au rang de convives des dieux, VII, 76, 4, cf. 5. C'est trop peu dire encore. Ce ciel qui devenait leur dernier séjour avait été leur berceau, ou tout au moins le berceau de leur race[3]. A la racine de leur arbre généalogique nous devons toujours supposer quelque personnage analogue à A*n*giras, à Vasish*t*ha et

giras, I, 45, 3; III, 53, 7, cf. VIII, 64, 5 et 6 et X, 14, 5. Il n'était sans doute à l'origine qu'une épithète des sacrificateurs mythiques, et particulièrement des A*n*giras, X, 62, 6, considérés comme changeant de formes, cf. III, 38, 7 et 9; X, 78, 5, ainsi qu'Agni lui-même, VIII, 64, 5 et 6.

1. P. 145.
2. Voir III, p. 47 et 49.
3. Voir I, p. 31 et suiv.

aux autres représentants du feu ou du Soma, comme, inversement, dans les derniers rameaux des races qui portent les noms d'A*n*giras, de Vasish*t*ha, etc., nous sommes forcés de reconnaître des familles réelles. Sans doute, le caractère surnaturel des œuvres qui sont souvent attribuées aux Pit*r*is n'est pas à lui seul une raison suffisante de regarder les personnages désignés par ce nom générique comme des êtres purement mythiques ; car les Rishis védiques vantent parfois en termes tout aussi hardis l'efficacité de leurs propres sacrifices, et les Pit*r*is dont ils célèbrent les prodiges sont au moins une fois expressément appelés des Pit*r*is « humains », IV, 1, 13. Disons mieux. Les formules mêmes où figurent des noms d'origine aussi évidemment mythique que celui d'A*n*giras, pouvaient, dans la pensée des poètes qui les répétaient, exprimer l'efficacité d'un sacrifice terrestre semblable à ceux que célébraient encore les familles réelles qui portaient ces noms. Il n'en reste pas moins établi que les premiers A*n*giras étaient des représentants du feu, et que les formules concernant les Pit*r*is en général semblent modelées sur celles qui conservaient le souvenir de ce mythe primitif. Dans les unes comme dans les autres, la croyance à l'efficacité propre et absolue du sacrifice paraît se confondre avec la conception qui fait du feu, sous ses différentes formes, le père et le prototype de tous les sacrificateurs terrestres et célestes.

Nous avons déjà cité [1] un bon nombre de passages constatant l'action que les pères en général, et les A*n*giras en particulier ont exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes. Ils ont, par exemple, délivré les vaches aurores. Or l'aurore a aussi brillé pour le Navagva et le Daçagva, IV, 51, 4, et les Navagvas ont, par le sacrifice, conquis l'amitié de cette fille, X, 61, 10, cf. 11, qui est en même temps l'amante de son père, ibid. 7, et dans laquelle nous avons reconnu une forme de la femelle céleste cachée, aurore ou nuée [2].

D'après le vers IX, 86, 23, c'est Soma qui a « ouvert l'étable » pour les A*n*giras. C'est par lui que les pères anciens ont accompli leurs œuvres, IX, 96, 11, et fait sortir les vaches de la montagne en la brûlant, IX, 97, 39. Enfin, il

1. I, p. 133 et suiv.
2. Plus haut, p. 112.

est dit aussi dans une formule encore plus brève, que c'est par Soma que le Navagva « ouvre », IX, 108, 4.

Mais ce Soma auquel les Navagvas et les Daçagvas ont dû leurs succès est celui qu'ils ont offert à Indra en y joignant des hymnes de louange, V, 29, 12, cf. I, 62, 4. C'est en rendant ces honneurs au dieu guerrier, cf. VI, 22, 2, qu'ils ont ouvert l'étable fermée des vaches, V, 29, 12. Ils forment son armée et mettent en fuite les démons, I, 33,6. Ils sont les amis avec lesquels Indra a été à la recherche des vaches, a trouvé le soleil qui séjournait dans les ténèbres, III, 39, 5, cf. 4, a brisé la montagne céleste, I, 62, 4. Un écho affaibli de ce mythe se retrouve encore dans la formule du vers VIII, 12, 2 : Indra, grâce à l'ivresse produite par le Soma, a aidé le Daçagva. Comme les Navagvas et les Daçagvas, c'est-à-dire comme les *neuf* et les *dix* prêtres, les *sept* prêtres, associés aux Navagvas au vers VI, 22, 2, ont accompli leurs exploits en compagnie d'Indra. C'est dans un hymne à Indra qu'ils sont célébrés pour avoir fait sortir de la forteresse où elles étaient prisonnières les vaches aurores, III, 31, 5, cf. 4. Ils sont eux mêmes sortis du ciel, « engendrés par Indra », IV, 16, 3, comme la lumière que leurs chants ont fait briller, *ibid.*, 4 : car ils se confondent, en qualité de représentants du feu ou du Soma céleste, avec les phénomènes lumineux dont ils déterminent l'apparition [1].

Dans d'autres formules, les alliés anciens d'Indra, VI, 21, 8, cf. 5, ceux qui ont « trouvé en lui » tous les biens, VII, 18, 1, reçoivent seulement le nom générique de Pitris. Ou bien la désignation est plus vague encore, en sorte qu'on ne voit plus même si les « compagnons », X, 22, 11, les « amis », X, 73, 5 et 6, avec lesquels il a accompli ses exploits sont conçus comme des ancêtres des hommes. Le nom *nri* donné aux personnages avec lesquels il a conquis, VIII, 46, 8, ou selon l'expression du vers III, 31, 15, « engendré » la lumière, le soleil, l'aurore et Agni, signifie, non pas « homme », mais « héros », et pourrait très bien s'appliquer à des dieux. Les amis « mugissants » avec lesquels Indra a gagné des richesses, I, 30, 16, les amis « blancs » ou « brillants » avec lesquels il a conquis le soleil et les eaux, I, 100, 18, paraissent bien représenter des phénomènes cé-

1. Les *R*ishis en compagnie desquels Indra est invoqué au vers I, 23, 24, sont sans doute aussi les *sept* *R*ishis. Même observation sur les *R*ishis « dans le séjour desquels » Indra est célébré, X, 22, 1.

lestes. Peu nous importe du reste; car c'est aussi par le sacrifice que les dieux concourent aux œuvres d'Indra [1]. De même que les ancêtres réels se confondent avec les ancêtres mythiques, les ancêtres mythiques semblent n'être, dans un grand nombre de formules, distingués que par le nom de ceux des alliés du dieu guerrier dans lesquels domine le caractère divin. Les rapports que nous aurons à constater entre Indra et les Maruts, par exemple, ressembleront singulièrement à ceux que nous allons reconnaître entre le même dieu et les A*n*giras.

Il est temps, en effet, d'en venir au sujet principal de ce paragraphe et d'étudier dans ses détails le mythe de l'alliance des A*n*giras avec Indra. Remarquons d'abord qu'Indra est lui-même appelé l'A*n*giras par excellence, I, 100, 4; 130, 3 [2]. Il reçoit ce nom, non pas comme Agni en qualité de père et de prototype, mais en qualité de chef et de patron de la troupe des A*n*giras. C'est lui, en effet, qui ouvre pour eux l'étable, I, 51, 3; 132, 4, qui fend la caverne et fait sortir pour eux les vaches cachées, VIII, 14, 7-8, cf. VIII, 52, 3. Bien entendu, les A*n*giras n'ont pas été seulement les bénéficiaires, ils ont été aussi les compagnons des exploits d'Indra. Le dieu guerrier a fendu la caverne, ouvert les portes aux vaches pour les faire sortir de leur solide étable, « accompagné des A*n*giras », II, 11, 20; VI, 17, 6. « Les jeunes gens » avec lesquels, d'après le vers III, 31, 7, a triomphé un A*n*giras qui paraît n'être autre qu'Indra, sont sans doute la troupe même des A*n*giras qui a ici abandonné son nom à son chef. Et comment les A*n*giras ont-ils coopéré aux exploits d'Indra? C'est ce que plusieurs formules nous disent expressément. Indra a fendu la caverne et ouvert les forteresses de la montagne, II, 15, 8, brisé les étables, IV, 16, 8, violé les lois [3] de la grande mer, X, 111, 4, délivré la plante (le Soma) avec le soleil, l'aurore et les vaches, I, 62, 5, lorsqu'il a été « chanté par les A*n*giras ». « Après avoir goûté leurs hymnes », il a « volé » les aurores avec le soleil,

1. Voir p. 234, 238, etc. Il faut rapprocher particulièrement des formules étudiées dans ce paragraphe les vers X, 74, 1-4 sur le chant des dieux immortels qui, en invoquant Indra, ont fendu l'étable des vaches, et le vers IV, 2, 17 où les dieux, après les pères, cf. 16, sont représentés assiégeant l'étable des vaches en « attisant Agni et fortifiant Indra. »

2. Peut-être est-ce lui qui est désigné, aux vers III, 31, 7; V, 45, 7, par le nom d'A*n*giras.

3. Voir III, p. 249.

II, 20, 5. Il a ouvert les portes des forteresses « avec les A*n*giras qui chantaient », VI, 18, 5. L'hymne X, 62 attribue directement les exploits d'Indra aux A*n*giras, mais en leur donnant Indra pour compagnon (vers 7), et en ajoutant que c'est par le sacrifice qu'ils ont mérité son amitié (vers 1). Ils ont ainsi fait apparaître le trésor des vaches en fendant la caverne (vers 2) ; ils ont fait monter le soleil dans le ciel et ont étendu la terre (vers 3) ; ils ont fait sortir les vaches de l'étable (vers 7).

Comme on vient de le voir, c'est avec leurs chants que les A*n*giras ont aidé Indra dans l'accomplissement de ses œuvres divines. Si je comprends bien le vers 3 de l'hymne I, 121, dont le premier vers mentionne déjà les chants des A*n*giras, c'est l'invocation « ancienne » de ces mêmes sacrificateurs qui a fait apparaître la splendeur[1] rouge (de l'aurore), et c'est aussi cette invocation « puissante »[2] qui a fait la foudre, et l'attelage d'Indra, et qui a étayé le ciel.

Indra lui-même imite ses compagnons. Nous avons supposé déjà que le nom d'A*n*giras désignait, au vers III, 31, 7, le chef ordinaire des A*n*giras dans leurs exploits guerriers, c'est-à-dire Indra. Or, cet A*n*giras est représenté chantant. En tout cas, c'est bien d'Indra qu'il s'agit au vers VI, 35, 5, où sont nommés, sinon les A*n*giras eux-mêmes, du moins leurs descendants, les *A*n*girasas*, et c'est par allusion à l'exploit des A*n*giras, mais en substituant le chant du dieu à celui de ses compagnons, que le poète lui dit « Tu fends les portes par le chant », *littéralement* « Tu dis-chantes les portes »[3].

Le chant des A*n*giras, qui, en raison du caractère mythique de ces sacrificateurs, peut se confondre avec le mugissement du nuage[4], VII, 42, 1, c'est à dire avec le bruit du tonnerre, est le trait le plus caractéristique de leur légende. C'est à eux que les Maruts sont comparés pour les chants qu'ils font entendre, X, 78, 5. C'est avec les chants des A*n*giras que les hommes continuent à invoquer les dieux, I, 107, 2, cf.

1. *Râj*. Cf. la splendeur des Açvins, V, 46, 8, et Agni, splendeur du *barhis*, VI, 12, 1. *Littéralement* « La splendeur rouge s'est dirigée vers (*nakshat*, cf. VI, 49, 3 et Grassmann, *s. v.*) l'invocation ». Cf. la vache rouge venant à l'appel des pères, IV, 1, 16.

2. Je sous-entends *havah* avec *turah*, cf. *turam vacah*, VIII, 53, 5. Pour l'idée, voir plus haut, p. 278 et suiv.

3. Voir I, p. V, en note.

4. Le mot *nabhanya* paraît dérivé d'un mot *nabhan* synonyme de *nabhas*.

127, 2. L'hymne que les prêtres actuels adressent à Indra n'est qu'une reproduction de celui des A*n*giras, I, 62, 1 et 2; II, 17, 1 ; III, 31, 19, et on en attend les mêmes effets que les A*n*giras ont obtenu du leur, cf. I, 132, 4.

Brahma*n*as pati, le « maître de la prière », reçoit le nom d'*An*girasa, X, 47, 6, cf. 164, 4, particulièrement dans des passages qui célèbrent ses victoires, IV, 40, 1. Brahma*n*as pati *An*girasa a fendu la montagne, VI, 73, 1, et s'est emparé des vaches, X, 68, 2. Ce sont là des allusions évidentes à l'exploit que les A*n*giras accomplissent par la prière. Dans l'hymne X, 67, le « maître de la prière » joue à la tête des A*n*giras un rôle analogue à celui d'Indra, fendant les forteresses de pierre avec ces amis dont les chants retentissent, (vers 3, cf. 2; 7 et 8). Au vers II, 23, 18, il est lui-même appelé A*n*giras, et symbolise peut-être la coopération de la troupe entière avec Indra, qui est dans ce passage l'allié avec lequel B*r*ihaspati a fait sortir les vaches de l'étable, et jaillir l'océan des eaux enveloppé dans les ténèbres. Enfin il figure à la fois avec Indra et avec les A*n*giras dans l'hymne X, 108 (vers 6; 8; 10 et 11). Cette étroite relation du « maître de la prière » avec les A*n*giras est un nouveau témoignage de l'efficacité attribuée à leurs chants.

Donc, lorsqu'on lit au vers I, 139, 7, que les dieux ont donné une vache aux A*n*giras, et que ceux-ci l'ont traite, il paraîtra naturel de chercher dans cette vache une représentation de la prière que les anciens prêtres ont en effet reçue des dieux mêmes[1]. Enfin la même interprétation se présentera aussi d'elle-même pour un personnage femelle qui figure souvent dans la légende des A*n*giras comme coopérant à leurs œuvres, et qui se nomme Saramâ.

Saramâ a été identifiée, tantôt à l'aurore, tantôt à la nuée. Il paraît certain qu'elle représente en effet la femelle céleste, sans qu'il soit possible ni utile de choisir entre les deux formes principales de cette femelle. Mais elle ne la représente que grâce à un dédoublement analogue à celui que nous avons plusieurs fois constaté et que nous constaterons encore pour Agni et Soma ; elle la représente, non pas en tant que cette femelle est conquise par Indra avec les trésors qu'elle renferme dans son sein, mais en tant qu'elle concourt elle-même à la victoire du dieu et l'aide à découvrir ces trésors cachés.

1. Voir I, p. 293.

Saramâ a, sur le désir d'Indra et des A*n*giras, trouvé la nourriture pour « la descendance », I, 62, 3, apparemment pour la descendance de ces A*n*giras, premiers ancêtres des hommes, *ibid.*, 2. C'est, en effet, d'après le vers I, 72, 8, la race humaine qui doit sa nourriture à la découverte que fait Saramâ. Cette nourriture est le lait des vaches trouvées, grâce à Saramâ, par les A*n*giras, I, 62, 2, ou par B*r*ihaspati, *ibid.*, 3, ou dont l'étable fermée a été trouvée par Saramâ elle-même, I, 72, 8. Nous lisons encore aux vers V, 45, 7 et 8, que Saramâ a trouvé les vaches « en suivant la loi », qu'elle a trouvé « par le chemin de la loi » les vaches dont la « source » est dans la demeure suprême, c'est-à-dire dans le monde invisible. Aux vers 1-3 de l'hymne X, 108, elle est appelée la messagère d'Indra, ce qui nous donne le sens du vers IV, 16, 8, adressé au même dieu : « Lorsque tu as fait sortir les eaux de la montagne en la brisant, Saramâ a paru en avant de toi ». Et en effet, tout l'hymne X, 108 n'est qu'un dialogue entre les démons voleurs de vaches, appelés ici Pa*n*is, et notre Saramâ qui vient, de la part d'Indra, leur réclamer les vaches qu'ils ont dérobées. Elle a fait pour cela un long chemin, en traversant les flots de la rivière céleste appelée Rasâ (vers 1). Ainsi, que les vaches en question soient les eaux, qui sont en effet expressément mentionnées au vers IV, 16, 8, ou, comme on pourrait tout aussi bien le supposer, les aurores, Saramâ est distinguée des unes et des autres, puisque c'est elle qui vient les réclamer, ou, selon d'autres formules, qui les découvre.

Dans les phénomènes de l'orage, cette distinction pourrait s'expliquer par celle de la nuée, ou des eaux qu'elle renferme, et du bruit qui en sort. La voix du tonnerre est aussi une forme de la femelle céleste, et, en tant qu'elle précède la chute des eaux, elle pouvait s'incarner dans un personnage qui découvre leur retraite, ou qui les réclame à leurs ravisseurs. En fait, Saramâ s'avançait à la tête des paroles sacrées quand elle a trouvé la fente de la montagne, III, 31, 6, et le prototype des paroles sacrées est la voix du tonnerre. Il est vrai que dans le même passage, il est question d'un bruit que Saramâ a reconnu la première, dans la direction duquel elle a marché, et qui ne peut être aussi que le bruit de la foudre. C'est que ce bruit, conçu d'une part comme une sorte de formule magique, modèle de la prière humaine, capable de découvrir et de conquérir les vaches prison-

nières, l'a été aussi de l'autre comme un mugissement de ces vaches elle-mêmes. Saramâ ne peut le représenter que sous la première forme. Ses « beaux pieds », *ibid.*, symbolisent peut-être le rythme de la prière, et le chemin « antique » qu'elle a suivi, *ibid.*, cf. X, 108, 1, appelé ailleurs, V, 45, 8, le chemin « de la loi », doit être le chemin du sacrifice. On sait que le titre de messagère, qu'elle prend aux vers X, 108, 2 et 3, a été aussi donné à la prière des hommes[1].

La prière représentée par Saramâ ne sera d'ailleurs la voix du tonnerre que dans la mesure où les A*n*giras seront eux-mêmes considérés comme opérant dans le ciel, et où les vaches qu'ils délivrent passeront pour des représentations des eaux de la nuée. Or, même en qualité de représentants du feu, la mythologie védique pouvait très bien placer les A*n*giras sur la terre[2], où le feu est descendu, et on a vu que les phénomènes sur lesquels s'exerce leur action sont souvent les phénomènes lumineux du matin. Nous dirons donc que Saramâ symbolise d'une façon générale la prière des A*n*giras dans les œuvres qu'ils accomplissent avec Indra. Le seul hymne où son nom figure sans être rapproché de ceux des A*n*giras et d'Indra est l'hymne I, 72[3], tout entier consacré aux anciens sacrificateurs dont la troupe des A*n*giras est le modèle, et cette liaison étroite du mythe des A*n*giras avec celui de Saramâ doit paraître à elle seule un puissant argument en faveur de l'interprétation que nous donnons du second, si l'on se rappelle que le trait le plus caractéristique du premier est précisément l'efficacité d'un chant qui assure la victoire d'Indra.

Ajoutons que la même interprétation est encore naturellement suggérée par le contexte *même*[4] de la plupart des hymnes où figure Saramâ. Presque tous renferment quelques formules attribuant à la parole sacrée un rôle analogue à celui que nous y voyons rempli par ce personnage, et il semble que les auteurs, ayant encore conscience de la signification du mythe, aient voulu en donner eux-mêmes

1. Voir I, p. 290-291.

2. Dans l'hymne IV, 16, où Saramâ figure avec les A*n*giras au vers 8, nous lisons au vers 7 que « la terre » a aidé la foudre d'Indra.

3. Elle y est nommée au vers 8.

4. Il va sans dire qu'en dehors de ces hymnes on trouverait bien d'autres formules à citer à l'appui de notre interprétation. Contentons-nous du vers X, 112, 8, d'après lequel la prière a facilement « trouvé la vache » dans la montagne ouverte par Indra.

l'explication. L'hymne III, 31, renferme dans son premier vers une mention de la prière sous la dénomination de « fille de la fille » [1], et chacun des cinq vers qui suivent le sixième, consacré à Saramâ « s'avançant en tête des paroles », rapporte à l'efficacité des prières ou des chants les victoires remportées par Indra, désigné lui-même, à ce qu'il semble, par le nom d'A*n*giras. Dans l'hymne IV, 16, on lit au vers 3 que les sept prêtres nés du ciel ont accompli les rites en chantant, au vers 4 que la lumière a été trouvée au moyen des hymnes, au vers 6 que les Uçij ont fendu l'étable des vaches avec des paroles, et dans le vers même consacré à Saramâ (8), en même temps que la manifestation de Saramâ en avant d'Indra, quand il fend la montagne, on trouve mentionné le chant des A*n*giras. Dans l'hymne I, 62, c'est encore aux hymnes de louange (vers 4 et 7), et particulièrement à celui des A*n*giras (vers 2, cf. 5), dont l'hymne actuel n'est qu'une reproduction, un rajeunissement (vers 1 et 2, cf. III, 31, 19), que sont dues les victoires d'Indra, fendant la caverne (vers 4), séparant la terre et le ciel (vers 7), et la découverte des vaches par les A*n*giras eux-mêmes (vers 2). Au vers 3, qui associe à Saramâ, aux A*n*giras et à Indra, B*r*ihaspati, « le maître de la prière », le mugissement des hommes (des A*n*giras) mêlé à celui des vaches, cf. IV, 3, 11, rappelle l'opposition des paroles que conduit Saramâ au bruit dans la direction duquel elle marche, III, 31, 6. La même formule se retrouve au vers 8 (cf. 7), également consacré à Saramâ, de l'hymne V, 45, et nous lisons encore aux vers 1 et 3 de cet hymne que la montagne a été fendue par les hymnes. La prière, reproduite par les prêtres actuels, avec laquelle Manu et d'autres ont vaincu leurs ennemis (vers 6), cette prière qui s'est fait entendre dans les eaux, et avec laquelle les Navagvas ont triomphé (vers 11, cf. 7), y est appelée (vers 6, cf. 1), « la mère qui a ouvert l'étable de la vache ». C'est elle aussi sans doute qu'avait reconnue la mère des vaches quand elle est sortie de l'étable (vers 2); c'est elle enfin qu'avaient entendue les eaux quand elles se sont approchées (vers 10), c'est-à-dire quand elles ont coulé. Ou si ce n'est elle, c'est Saramâ, qu'on voit aussi aux vers 7 et 8 trouver les vaches « par le chemin de la loi ». Mais il paraît définitivement prouvé par ces

1. Voir plus haut, p. 111.

rapprochements que Saramâ n'est elle-même qu'une représentation mythique de la prière [1].

Une nouvelle confirmation de l'interprétation proposée pour Saramâ nous est fournie par la ressemblance de ce personnage avec celui de Sarasvatî qui représente incontestablement la prière [2]. Nous verrons tout à l'heure que les principaux ennemis des A*n*giras et de Saramâ sont les Pa*n*is. Or, Sarasvatî triomphe pareillement du Pa*n*i, VI, 61, 1; comme Saramâ trouve la nourriture, Sarasvatî trouve les rivières pour la race humaine, *ibid.*, 3; enfin, comme Saramâ est la compagne des A*n*giras, Sarasvatî est la compagne des ancêtres désignés par le nom générique de Pit*r*is et monte avec eux sur un même char, X, 17, 8, cf. 7 et 9. Il y a d'ailleurs un rapport étymologique entre les deux noms, le mot *saras*, d'où est dérivé celui de Sarasvatî, ayant la même racine que celui de Saramâ.

Cette racine, dont le sens « aller, couler » ne semble pas par lui-même bien caractéristique, a donné encore un mot *saranyu* [3] qui paraît avoir été employé dans le même ordre d'idées mythiques. Au masculin, il est appliqué, ainsi que le verbe dénominatif *sarany*, à Agni, III, 1, 19, cf. X, 61, 23 et 24, ou à Indra assimilé à Agni, III, 31, 18, et aux anciens sacrificateurs, I, 62, 4, cf. III, 32, 5; IV, 21, 6. Au féminin, il désigne une femelle mythique que nous ne pouvons nous dispenser de comparer à Saramâ. Sara*n*yû est mère de deux jumeaux, tantôt des Açvins, X, 17, 2, tantôt de Yama, *ibid.*, 1, d'où l'on peut conclure qu'elle est aussi mère de la sœur jumelle de Yama, Yamî. Or, Saramâ est pareillement mère de deux jumeaux, désignés par le métronymique *sârameya*, représentés comme des chiens, X, 14, 10, ce qui a fait plus tard considérer Saramâ elle-même comme une chienne, et comme des messagers de Yama, *ibid.*, 12. Or, les deux ministres jumeaux d'un personnage dont le nom signifie jumeau [4] se confondraient sans doute, si l'on pouvait

1. Comparez encore le vers 5 de l'hymne I, 104 à Indra. Je crois que le mot *nîthâ*, féminin, dont il n'y a pas d'autre exemple, a le même sens que *nîtha*, neutre, et qu'il désigne l'hymne sacré. Nous obtenons ainsi une formule tout à fait analogue à celles où figure Saramâ : « L'hymne, dès qu'il a paru, reconnaissant la demeure du Dasyu, s'est avancé dans cette direction. »

2. Cf. I, p. 328.

3. Cf. aussi l'épithète *sasarpari* (de la racine *srip*), de la femelle mugissante donnée par Jamadagni, III, 53, 15 et 16, qui ne peut être que la prière de cet ancien prêtre.

4. Voir I, p. 89.

remonter à l'origine du mythe, avec ce personnage lui-même, ou plutôt avec le couple dont il faisait partie.

Nous n'entendons pas pourtant identifier Saramâ à Saranyû, mais plutôt les opposer l'une à l'autre. Les deux jumeaux, représentant peut-être à l'origine les deux formes, céleste et terrestre, ou mieux encore la forme cachée et la forme visible du feu, pouvaient avoir deux mères comme le feu représenté par un personnage unique[1]. En fait, nous voyons aux vers X, 17, 1-2, que Saranyû, mère de Yama et épouse de Vivasvat[2], a une « pareille », ou, si j'ose le dire, une « doublure » que les dieux ont créée et donnée à Vivasvat, en même temps qu'ils la cachaient elle-même aux mortels. Nous y voyons encore qu'elle a abandonné ses enfants jumeaux. En un mot Sara*n*yû est une forme de cette mère cachée que différents textes opposent à la mère toujours présente, représentant l'offrande ou la prière. J'ajouterai qu'elle est en même temps une forme de la fille, identique en somme à la mère cachée, qui contracte une union incestueuse avec son père : car la formule *tvashtâ duhitre vahatum krinoti*, signifie très vraisemblablement, non pas « Tvash*tri* marie sa fille », mais « Tvash*tri* épouse sa fille[3] ». Tvash*tri*, le feu caché, se substitue à Vivasvat, le feu manifesté, comme époux de la femelle céleste, c'est-à-dire qu'il la retient dans le monde invisible. Saramâ, représentant la prière, serait donc tout au plus, si l'on voulait insister sur ses rapports avec Sara*n*yû, cette « pareille » qui la remplace comme épouse de Vivasvat.

En tout cas, comme mère de deux jumeaux, elle rappelle encore la femelle *yamasû* « enfantant des jumeaux » qui « se place sur l'extrémité mobile de la langue, III, 39, 3, c'est-à-dire toujours la prière[4], la prière ancienne des pères, originaire du ciel, et qu'on continue à réciter dans l'assemblée du sacrifice, *ibid.*, 2. Ce dernier rapprochement est d'autant plus frappant que les vers suivants du même hymne célèbrent les exploits accomplis par Indra en compagnie des Pit*r*is, et particulièrement avec l'aide des Navagvas et des

1. Voir plus haut, p. 71 et suiv.
2. Voir p. 98.
3. Cette formule devrait donc être ajoutée à celles qui ont été citées p. 109 et suiv.
4. Cf. le vers 4 de l'hymne X, 125, où la parole sacrée se déclare la mère de différents couples de dieux.

Daçagvas dont nous avons constaté l'étroite relation avec les A*n*giras, et même avec Saramâ.

Les ennemis particuliers des A*n*giras et de Saramâ sont les Pa*n*is. Le mot *pani* signifie proprement « avare » et désigne l'homme qui ne fait pas de dons aux prêtres, VI, 53, 3; 5-7, cf. VI, 45, 31 et 33, ou qui n'offre pas de sacrifices aux dieux, IV, 25, 7; V, 34, 7; VII, 6, 3; VIII, 86, 2. Mais on sait que les démons qui détiennent les trésors célestes sont aussi considérés comme des avares [1]. On ne s'étonnera donc pas que le mot *pani* désigne également l'ennemi mythique [2]. Les Pa*n*is sont les gardiens avares des vaches célestes, ou, ce qui revient au même, du beurre, qu'ils cachent, mais qui est trouvé par les dieux, IV, 58, 4. Ce mythe est si bien fixé que l'auteur du vers I, 32, 11, compare les eaux retenues par Ahi-V*r*itra aux vaches retenues par le Pa*n*i. Bien entendu, ces vaches représentent elles-mêmes les eaux ou les aurores. Elles sont dérobées au Pa*n*i par Soma, IX, 22, 7, cf. 111, 2, par Soma accompagné d'Agni, I, 93, 4, qui ouvre les portes des Pa*n*is, VII, 9, 2, et surtout par Indra, X, 67, 6. Pour cet exploit, comme pour tous les autres, Indra emprunte le secours du sacrifice. Aussi dit-on, d'une part, que Soma a triomphé du Pa*n*i avec Indra pour compagnon, VI, 44, 22, de l'autre qu'Indra a vaincu les Pa*n*is avec les paroles (sacrées), VI, 39, 2. Enfin dans l'hymne X, 108, c'est Saramâ qui vient réclamer aux Pa*n*is pour Indra et pour les A*n*giras (vers 8 et 10) les vaches composant, avec des chevaux et d'autres richesses (vers 7), le « trésor » (vers 2 et 7) qu'ils gardent dans la montagne céleste (vers 7). On voit encore par le vers I, 83, 4, que les A*n*giras ont trouvé les vaches et les chevaux du Pa*n*i, et rien n'empêche d'identifier au même groupe de chantres mythiques la troupe, mentionnée dans un hymne à Brahma*n*as pati « le maître de la prière », qui est pareillement entrée en possession du trésor caché des Pa*n*is, II, 24, 6.

Un autre nom de démon qui figure souvent dans la légende des A*n*giras est Vala. Ce nom, à la vérité, est équivoque. Il désigne un « gardien » des vaches, rapproché du Pa*n*i au vers

1. Voir p. 218.

2. Dans bien des cas, naturellement, l'application reste douteuse. Les *panis* domptés par Indra par exemple, VI, 20, 4; 33, 2; VIII, 53, 2; 55, 10; X, 60, 6, peuvent n'être souvent que les ennemis de ses suppliants désignés à sa colère par le nom d'avares équivalant à celui d'impies.

X, 67, 6, cf. VI, 39, 2, et qui « pleure ses vaches »[1] quand elles lui ont été enlevées par Brihaspati, X, 68, 10, cf. 5 ; 6 et 9 ; mais il est ailleurs, III, 30, 10, construit en apposition avec l'expression *vrajo goh* « étable de la vache ». Son sens primitif paraît être en effet « enveloppe » ; il a dû être appliqué d'abord au réservoir invisible des eaux (dont l'un de noms, *phaliga*, VIII, 32, 25, est deux fois rapproché de *vala*, I, 62, 4 ; IV, 50, 5) et des aurores, à la caverne de la montagne céleste, qu'Indra « ouvre » pour en faire sortir les vaches, II, 14, 3, et il n'est devenu le nom d'un démon que par une personnification analogue à celle que nous avons supposée pour Vritra[2]. Ici, les différents emplois du mot nous permettent de constater effectivement le passage de l'un à l'autre sens. Quelquefois le poète semble les avoir en vue tous les deux ensemble. Vala, d'après le texte même qui l'identifie à l'étable de la vache, s'ouvre « de peur » avant qu'Indra l'ait frappé, III, 30, 10, et dans celui où il est appelé le gardien des vaches, nous voyons Indra le « fendre », X, 67, 6, comme la montagne elle-même[3]. Naturellement, le choix reste à peu près libre entre les deux sens pour bien des passages célébrant le même exploit du dieu guerrier, I, 11, 5 ; 52, 5 ; II, 12, 3 ; III, 34, 10[4], et pour l'épithète *valam-ruja* « brisant Vala » qu'il reçoit en même temps que celle de *vritra-khâda* « dévorant Vritra », III, 45, 2. Cette observation s'applique à la plupart des passages qui paraissent trahir une liaison particulièrement étroite du mythe de Vala avec celui des Angiras, soit que les Angiras y soient représentés fendant eux-mêmes Vala et faisant sortir les vaches, X, 62, 2, accompagnant Indra dans cette expédition, II, 11, 20, et l'aidant de leurs chants, II, 15, 8, soit que les prêtres alliés d'Indra reçoivent les noms équivalents de Navagvas et de Daçagvas, I, 62, 4, ou même ne soient désignés par aucun nom propre, X, 138, 1[5], soit qu'à défaut des chantres eux-mêmes, les textes mentionnent seulement les chants, les paroles sacrées qui ont assuré la victoire d'Indra, VI, 39, 2, cf. III, 30, 10, soit enfin qu'ils substi-

1. La même chose est dite du Pani, X, 67, 6.
2. Plus haut, p. 201.
3. Les vaches sont aussi considérées comme la substance même dont se compose le corps de Vala, X, 68, 6 et 9, et Brihaspati les lui enlève comme on enlèverait la moelle des os, *ibid.*
4. Le vers VIII, 24, 30 est obscur.
5. Au vers I, 11, 5, ce sont les dieux qui viennent au secours d'Indra.

tuent au dieu guerrier le « maître de la prière », Brahma*n*as pati (cf. X, 68, 5; 6; 9 et 10 déjà cités), accompagné, IV, 50, 5, ou non, II, 24, 3, d'une troupe de chantres. Aux vers VIII, 14, 7 et 8, il est dit d'Indra, délivrant les vaches pour les A*n*giras, tour à tour qu'il brise Vala, et qu'il le penche vers eux. La seconde expression ne peut s'appliquer qu'au réservoir des eaux. Mais au vers VI, 18, 5, le Vala qu'Indra frappe en compagnie des A*n*giras qui chantent, a des forteresses : il est donc personnifié. Le vers même où Vala est appelé le « gardien » des vaches, X, 67, 6, fait mention, sinon expressément des A*n*giras, au moins d'une troupe de sacrificateurs célestes, cf. 7, qui leur ressemble fort. Il est donc permis de nommer Vala après les Pa*n*is comme un démon opposé aux A*n*giras.

§ III. — Autres personnifications déjà reconnues d'Agni.

Nous poursuivons l'énumération des prêtres ou ancêtres mythiques qui ont été déjà [1] reconnus pour des personnifications d'Agni.

Atharvan, qui a le premier frayé (littéralement « étendu ») les chemins par les sacrifices, et fait ainsi apparaître le soleil, I, 83, 5, cf. X, 92, 10, figure parmi les protégés d'Indra, X, 48, 2, parmi les anciens prêtres du dieu guerrier dont la prière est reproduite par les prêtres actuels, I, 80, 16, [2].

Nous retrouverons plus loin, sinon Vasish*t*ha lui-même, du moins la famille des Vasish*t*has, en partie mythique comme son ancêtre, dans la légende d'un roi protégé d'Indra, le roi Sudâs.

Les Bh*r*igus ont honoré Indra, VII, 18, 6 [3]; VIII, 3, 16; 6, 18 ; ils ont, avant les prêtres actuels qui les prennent pour modèles, fait de leur prière un char pour Indra [4], IV, 16, 20, et celui-ci en retour a protégé Bh*r*igu, VIII, 3, 9 [5].

1. I, p. 48 et suiv.
2. Au vers X, 120, 9, cf. 8, le mot *atharvan* désigne sans doute un de la famille sacerdotale qui prétendait descendre d'Atharvan. Ce nage, nommé B*r*ihaddiva, est le *R*ishi que nous avons vu (p. 241) s'i lui-même à Indra.
3. Sur ce vers, voir plus bas, p. 364.
4. Et pour les Açvins, X, 39, 14.
5. Second exemple, omis par mégarde, I, p. 52, du mot *bhrigu* au singu-

Dans l'hymne X, 105, où nous avons cru reconnaître, à travers l'obscurité probablement intentionnelle du langage, des traces de l'identification des Haris d'Indra aux Somas [1], les vers 6 et 7 peuvent être entendus en ce sens qu'Indra, devenu, comme il arrive quelquefois [2], un chantre, se serait fait à lui-même, de l'hymne céleste qu'il entonne (*prâstaut*) avec ses compagnons, une foudre [3], *comme Mâtariçvan* [4]. Il résulterait de là que Mâtariçvan a été considéré comme forgeant à Indra, ainsi que les prêtres en général, une foudre liturgique. En tout cas, Indra a bu le Soma chez Mâtariçvan, Vâl. 4, 2, et il lui a donné des étables pleines de vaches, X, 48, 2.

Les Uçij ont « trouvé la voie » en offrant le sacrifice à Indra, et ils ont par sa faveur obtenu de grands biens, II, 21, 5, cf. X, 104, 4. Il a aidé les Uçij ses amis, il a fait triompher leur hymne dans les combats, et ils ont conquis les rivières « l'une après l'autre », I, 131, 5. Ce dernier trait conviendrait bien à la description de la marche victorieuse des Aryas à travers l'Indus et ses affluents. Mais il n'y faut voir qu'un nouvel exemple de la confusion des combats célestes et des combats terrestres, avec cette particularité que c'est un détail des seconds qui paraît avoir été ici appliqué aux premiers. Les victoires des Uçij, ces sacrificateurs immortels, III, 2, 9, cf. I, 60, 2, sont certainement des victoires mythologiques. Au vers IV, 16, 6, on ne peut douter que les eaux délivrées par Indra en compagnie de ses amis les Uçij soient les eaux célestes, et les Uçij en « fendant la pierre avec leurs paroles », en « ouvrant l'étable pleine de vaches », cf. IV, 1, 15; VII, 90, 4; X, 45, 11 [5], y jouent exactement le rôle que nous avons vu attribué aux A*n*giras, cf. *ibid.*, 8. Les vaches renfermées dans l'étable peuvent d'ailleurs représenter les aurores aussi bien que les eaux, et nous voyons en effet au

lier. Le mot *yati*, qui l'accompagne dans ce passage et au vers VIII, 6, 18, désigne peut-être déjà dans la pensée de l'auteur une famille, une race particulière. Mais il pourrait bien aussi y être pris comme nom commun dans le sens resté classique d' « ascète ». Je n'hésite guère à lui donner ce sens au vers 7 de l'hymne X, 72 : dans cet hymne, plein de spéculations très avancées sur l'origine des choses, on ne peut s'étonner que les dieux occupés à organiser le monde soient comparés à des « ascètes ».

1. Plus haut, p. 256.
2. Voir p. 277.
3. Cf. p. 278.
4. Et comme le *R*ibhu. Sur les *R*ibhus, voir la troisième partie.
5. Dans ce dernier vers, en compagnie d'Agni, cf. IV, 1, 15.

vers III, 34, 4, qu'Indra a livré en compagnie des Uçij les combats dans lesquels il a conquis la lumière du jour.

Le nom d'*A*yu est donné à Soma, IX, 23, 2 et 4; 64, 17; 67, 8; 107, 14, cf, V, 43, 14[1], aussi bien qu'à Agni. D'ailleurs, que les *A*yus, ou tout au moins le chef de leur race, représentent Agni ou Soma, ils ont pu, à l'un comme à l'autre titre, jouer dans la légende le rôle de favoris et d'auxiliaires d'Indra. Et, en effet, Indra s'enivre de Soma chez *A*yu, Vâl. 4, 1, et les *A*yus sont célébrés dans un vers adressé à Indra, X, 74, 4, pour avoir accompli l'exploit attribué aux *A*ngiras et aux Ucij, c'est-à-dire l'ouverture de l'étable pleine de vaches. L'auteur ajoute qu'ils ont trait la grande vache « aux mille torrents, qui ne met bas qu'*une fois* et qui a *beaucoup de fils* » ; cette vache ne peut être naturellement que la vache céleste, aurore ou nuée[2]. Les *A*yus eux-mêmes sont compris, au vers VIII, 3, 7, avec les *R*ibhus et les Rudras, dans une énumération des groupes de prêtres mythiques et célestes qui ont adressé à Indra leurs hymnes de louanges.

Le caractère équivoque d'*A*yu a déjà été signalé[3]. Nous y reviendrons à propos de Kutsa qui, comme lui, perd quelquefois son caractère de protégé et d'allié du dieu, pour n'être plus que le butin de sa victoire, ou même pour devenir son ennemi.

Au vers X, 49, 5, le mot *veça* désigne un ennemi qu'Indra a soumis à *A*yu. Mais il est possible qu'ici le mot *A*yu, qui désigne, quelquefois des prêtres réels, ou même l'homme en général [4], soit pris dans ce dernier sens, et que le mot *veça* garde sa signification connue de « famille » ou « race de même origine ». La formule serait ainsi équivalente à celles qui célèbrent les victoires remportées par des *A*ryas sur d'autres *A*ryas [5].

Le nom de descendants de Manu ou Manus est aussi, et même beaucoup plus souvent que celui de descendants d'*A*yu, donné à tous les hommes. Les noms de l'ancêtre étant d'ailleurs quelquefois, comme celui d'*A*yu, appliqués purement et

1. Cette observation aurait pu trouver place déjà dans la première partie, I, p. 188.
2. Cf. dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Maruts, la mère de ces dieux, P*r*içni.
3. I, p. 60.
4. I, p. 61.
5. Voir p. 209.

simplement à ses descendants [1], et le singulier de ces noms pouvant être employé dans le sens collectif à la place du pluriel, il est dans certains cas fort difficile, ou même impossible de décider si le protégé d'Indra est l'homme en général ou le personnage mythique que l'analogie des autres chefs de race nous a conduits à identifier avec Agni. Les formules où les mots *manu*, *manus*, sont opposés aux mots *dasyu*, *dâsa*, ont été déjà citées [2]. Nous avons vu [3] qu'ils peuvent y désigner, par opposition au Dasyu ou Dâsa démoniaque, soit l'homme, soit l'ancêtre mythique Manu ou Manus, et par opposition au Dasyu ou Dâsa humain, probablement la race des Âryas [4]. Ailleurs, les ennemis de Manu, Manus, ou de

1. Au lieu des dérivés *mânava*, *mânusha*.
2. I, p. 70, et II, p. 214.
3. P. 214.
4. Ou même seulement une partie de cette race. En effet, le vers X, 80, 6 oppose les peuples nés de Manus à ceux qui sont nés de Nahus (voir I, p. 68 et note 3), tout en faisant des uns et des autres des adorateurs d'Agni. La race de ce Nahus, opposé encore à Manus au vers X, 99, 7, est désignée par les dérivés *nahusha*, *nâhusha* et *nahushya*, comme celle de Manus l'est par les dérivés *manusha*, *mânusha* et *manushya* : or le mot *nahusha* est également opposé à *manusha*, I, 31, 11, le mot *nahushya* au nom même de Manu, X, 63, 1, et la race de Nahus n'en est pas moins mise sous la protection d'Agni, V, 12, 6, que les dieux lui ont donné pour chef, I, 31, 11: elle n'en figure pas moins parmi celles qui pressent le Soma, IX, 88, 2: 91, 2: en un mot elle n'en participe pas moins aux rites du culte védique. Sarasvatî (ou la rivière de ce nom, ce qui serait une indication géographique concordante), lui donne son lait, VII, 95, 2. C'est en faveur d'un *nahus*, c'est-à-dire sans doute d'un descendant de Nahus (cf. l'emploi identique de *Manu* et de *Manus*) que le soleil et la lune sont invoqués au vers X, 92, 12 (si l'on admet la correction très vraisemblable de M. Roth *çami nahusho*). C'est encore un Nahus dont les libéralités sont célébrées par l'auteur de l'hymne I, 122 (vers 8; 10 et 11), et c'est sans doute par allusion à la magnificence de cette race ou de son chef, qu'Indra est appelé plus Nahus qu'un Nahus ou que Nahus, X, 49, 8, peut-être même reçoit purement et simplement le nom de Nahus, VI, 26, 7. La piété d'un Nahusha est également louée dans le vers VIII, 46, 27 à Vâyu. Peut-être donc le vers X, 99, 7 doit-il être entendu en ce sens qu'Indra a brisé les forteresses du Dasyu, « pour Nahus » de même qu'il a lancé sa flèche sur l'ennemi « pour Manus » (voir I, p. 70, note 1). Les « races de Nahus » ne paraissent pas être non plus des races ennemies au vers 16 de l'hymne à Indra, I, 100. Il en est autrement il est vrai dans d'autres formules adressées au même dieu, VI, 46, 7; VIII, 6, 24, ou à Agni, VII, 6, 5. Au vers VIII, 8, 3, cf. V, 74, 3, la race des Nahus paraît être au moins une tribu autre que celle du suppliant. Mais on sait que les Âryas étaient souvent en guerre entre eux. Il est donc permis de croire qu'au vers VI, 22, 10, après la formule connue « les ennemis Dâsas et Âryas », le mot *nâhusha* désigne certaines tribus particulières des Âryas, celles par exemple que nous avons vues opposées dans plusieurs passages aux peuples nés de Manus. Les hymnes connaissent aussi déjà le nom d'un personnage de la famille de Nahus, Yayâti, dont les dieux ont visité le sacrifice, X, 63, 1, et que le vers I, 31, 17 comprend avec Manus et Angiras parmi les premiers prêtres d'Agni.

l'homme, ou de l'Arya, sont désignés par d'autres mots, particulièrement par le mot *vritra*, I, 52, 8; 165, 8; II, 19, 4; V, 29, 7, dont nous connaissons aussi la double application, ou encore par le nom d'Ahi, V, 29, 3, qui n'est donné qu'au démon. Indra[1] a frappé tous ces ennemis pour son protégé[2], I, 130, 8; 175, 3; II, 20, 6; V, 30, 7; VIII, 87, 6; X, 49, 7; 73, 7, cf. Vâl. 1, 8, ou, avec lui, I, 130, 9, et il a ainsi pour lui conquis les vaches, V, 29, 3, les eaux, V, 31, 6, fait couler les eaux, I, 130, 5; II, 20, 7, cf. I, 52, 8, et briller le jour, III, 34, 4, après avoir bu le Soma, V, 29, 3, qu'il lui offre. Il lui a fait traverser les rivières, I, 165, 8, cf. X, 49, 9, ce qui peut s'entendre des rivières célestes aussi bien que des rivières terrestres [3], puisque, au vers X, 104, 8, nous voyons qu'il a trouvé un passage à travers les *quatre-vingt-dix neuf* rivières, non seulement pour Manus (ou pour l'homme), mais encore *pour les dieux*. Au vers V, 29, 7, les trois étangs de Manus, où Indra boit le breuvage sacré pour tuer Vritra, sont compris dans la description d'un sacrifice mythique, cf. 8. Quand le nom de Manu est accompagné du titre de « père », I, 80, 16, on ne peut contester qu'il désigne l'ancêtre mythique; or, cet ancêtre est l'un de ceux qui ont donné le modèle de la prière adressée à Indra par les prêtres actuels, *ibid*. Il n'est pas douteux non plus que le mot *manu* soit nom propre aux vers Vâl. 3, 1; 4, 1, où il figure dans des énumérations de personnages chez lesquels Indra a bu le Soma.

La seconde de ces énumérations comprend, avec le nom de Manu, celui de Vivasvat, autre représentant d'Agni [4]. Ailleurs encore, Vivasvat joue le rôle d'un prêtre favori d'Indra [5]. Le dieu « s'enivre » de sa prière, VIII, 6, 39, et il a déposé chez lui un trésor, II, 13, 6. C'est avec « les dix », apparemment avec les dix doigts de Vivasvat, conçu comme préparateur mythique du Soma, en même temps qu'avec un triple marteau, qu'Indra a secoué l'outre ou la cuve « du ciel », VIII, 61, 8, sans doute pour épancher les trésors

1. Naturellement d'autres dieux encore sont les protecteurs de Manu ou du Manus, Agni, I, 31, 4, Soma, IX, 92, 5, les Maruts, I, 166, 13, les Açvins, I, 112, 16 et 18; VIII, 22, 6, Vishnu, VI, 49, 13, les dieux en général, VI, 21, 11; VII, 91, 1; VIII, 27, 4; 14: 21.
2. Sur X, 99, 7, voir I, p. 70, note 1.
3. Voir plus bas, p. 357.
4. Voir I, p. 86-88.
5. Et des Açvins, I, 46, 13.

qu'elle contenait. Le « combat de Vivasvat », IX, 66, 8, est probablement celui qu'il a livré en compagnie d'Indra [1].

§ IV — Trita *Aptya*.

Voici un protégé d'Indra dont personne ne contestera le caractère mythique. Trita, qui reçoit souvent l'épithète *âptya* « humide », I, 105, 9; VIII, 12, 16; 47, 13-15, devenue comme son second nom, V, 41, 9, cf. 10; VIII, 47, 17, cf. 13-16; X, 8, 8, cf. 7 et 8, est même invoqué comme un dieu, V, 41, 9, et compris dans les énumérations des hymnes aux Viçve Devâs, II, 31, 6; V, 41, 4; X, 64, 3. A ce titre, nous aurions pu le réserver pour la troisième partie, où nous aurons à étudier d'autres personnages divins qui, comme lui, ont avec le dieu guerrier des relations analogues à celles des sacrificateurs humains. Mais la place qu'il occupe dans le panthéon védique est très inférieure à celle qu'y tiennent Vishnu, les *R*ibhus, les Maruts. Il ne méritait donc guère l'honneur d'un chapitre spécial. En revanche, il figurera à l'un des premiers rangs dans celui-ci, comme l'une des épreuves les plus nettes du type dont nous étudions, à travers diverses légendes, les traits, toujours semblables, mais souvent plus ou moins effacés.

Dans la plupart des autres personnages, c'est le caractère d'ancien sacrificateur qui domine et s'impose, tandis que celui de représentant du feu ou du breuvage sacré est moins accusé. Ici, au contraire, ce qu'il importera d'établir, c'est que Trita, tout dieu qu'il est, n'agit que par le sacrifice, et qu'il est, au moins dans certaines formules, subordonné à d'autres dieux, et particulièrement à Indra.

Constatons d'abord qu'Agni reçoit le nom de Trita, sous sa forme de feu céleste, et de feu céleste caché, « renfermé dans une matrice » d'où il sort pour descendre chez les hommes, X, 46, 6. C'est sans doute aussi dans cette matrice qu'Agni-Trita est « atteint » par des sacrificateurs probablement mythiques, X, 115, 4. Dans d'autres formules, Trita paraît identifié au Soma céleste et caché. Dire de Soma qu'il « engendre l'essence de Trita », IX, 86, 20, c'est vraisemblable-

1. Cf. le « combat de Yama » qu'on s'attendait à voir mentionné dans un hymne au dieu guerrier plutôt que dans un hymne aux Açvins, I, 116, 2.

ment la même chose que de dire qu'il « conquiert » ou « annonce » sa troisième et sa quatrième essence à lui-même, IX, 96, 18-19 [1]. Car on dit aussi, en substituant à Trita-Soma une troupe de Tritas, gardiens ou préparateurs du Soma, que Soma a trouvé chez eux, dans les espaces du ciel, « la triple ambroisie cachée », VI, 44, 23. Identifier Trita au cheval du sacrifice, I, 163, 3, c'est l'identifier au Soma que ce cheval représente [2]. Le nom de Trita paraît même être au vers II, 11, 20, directement appliqué au Soma dont Indra s'est enivré pour combattre le démon Arbuda. Enfin le Trita que les Maruts « traient » pour s'en faire une arme contre l'ennemi du chantre, II, 34, 10, ne peut être aussi que le Soma qu'ils font couler dans leur sacrifice céleste.

C'est évidemment en tant qu'identique à Agni et à Soma que Trita reçoit l'épithète *àptya* « humide ». Cette qualification l'assimile à Apâ*m* Napât « le fils des eaux » [3]; et en effet, comme Apâ*m* Napât, il représente particulièrement l'éclair : le Trita qui mugit quand les Maruts font couler les eaux et briller l'éclair, V, 54, 2, ne peut être que l'éclair lui-même, assimilé à un taureau dont le mugissement est le tonnerre. Le nom même de Trita, quelle qu'en puisse être l'origine réelle [4], a certainement été pris dans le sens de « troisième », puisqu'il est, au vers VIII, 47, 16, opposé à un Dvita « deuxième » [5]. Ce nom de Dvita ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le *R*ig-Veda, au vers V, 18, 2, et il y semble désigner Agni [6]. En tout cas, les noms de Trita et de Dvita s'expliquent naturellement par le mythe fondamental des trois formes d'Agni et de Soma, et le nom de Trita en particulier, joint à celui d'Aptya, devait nécessairement suggérer aux *R*ishis l'idée de la troisième forme du feu ou du breuvage sacré, cachée dans les eaux du ciel. Le passage où le nom de Dvita est ajouté à celui de Trita, VIII, 47, 13-17,

1. Voir plus haut, p. 125, et pour le rapport du nom de Trita avec la *troisième* forme de Soma, ci-dessous, même page.
2. I, p. 272.
3. Voir p. 17 et p. 36.
4. Nous évitons de nous prononcer sur les rapprochements de noms appartenant à d'autres langues. Dans la langue védique même, il ne nous paraît pas certain que le nom du Traitana qui tranche la tête au démon, I, 158, 5, ait la même origine que celui de Trita.
5. A Trita et à Dvita, on a encore ajouté plus tard un Ekata. Voir Böhtl. et Roth, *s. v.*
6. C'est l'opinion de M. Grassmann dans son *Wœrterbuch*.

est une sorte d'incantation par laquelle en envoie le mal à Dvita, et surtout à Trita, c'est-à-dire le plus loin possible, au delà de la terre et même des limites du monde visible. Le « troisième » en effet, c'est le plus éloigné, celui qui habite, non seulement le ciel, V, 41, 4, mais la partie la plus mystérieuse du ciel, et qui par suite aussi connaît tous les mystères, en particulier celui de l'origine céleste de la race humaine, I, 105, 9.

Les personnages représentant Agni ou Soma deviennent aisément, dans la mythologie védique, des prêtres qui ont trouvé le feu ou le breuvage, allumé l'un et pressuré l'autre [1]. On ne s'étonnera pas que Trita ait aussi subi cette transformation. Et en effet, nous lisons au vers X, 46, 3, que Trita, après avoir bien cherché, a trouvé Agni « sur la tête de la vache », et au vers V, 9, 5, qu'il attise Agni dans le ciel. Trita est encore un préparateur, et un préparateur céleste du Soma. A supposer que « les jeunes femmes de Trita qui mettent en mouvement le Soma à l'aide des pierres », IX, 32, 2 ; 38, 2, soient les doigts d'un sacrificateur réel, cette expression ne s'expliquerait que par une allusion à un prêtre divin que le prêtre mortel prend pour modèle. Mais les hymnes où elles se rencontrent renfermant d'autres traits (IX, 32, 4 ; 38, 5) qui ne peuvent s'appliquer qu'au Soma céleste, il est plus naturel de la prendre au sens propre. Trita figure, comme préparateur du Soma, tantôt à côté de dieux proprement dits, comme Vish*n*u et les Maruts, VIII, 12, 16, IX, 34, 4 et 5, tantôt à côté de sacrificateurs mythiques comme Manu, Vivasvat et Ayu, Vâl. 4, 1. Le Soma qui, en se purifiant « sur le plateau de Trita », a fait briller le soleil, IX, 37, 4, traverse les espaces du ciel, *ibid.*, 3 : le « plateau » de Trita n'est donc autre chose que le ciel même. C'est même le ciel invisible : car la place que le Soma occupe, quand il est sous le pressoir de Trita, est « cachée », IX, 102, 2, cf. 3.

Au vers V, 41, 10, Trita est opposé, en qualité de prêtre céleste, à celui qui loue « le fœtus du mâle terrestre » [2]. Le personnage « loué » par Trita est Apâ*m* Napât, c'est-à-dire qu'à remonter aux origines du mythe, il ne diffère pas de Trita lui-même. C'est ainsi encore que Trita, que nous avons

1. Voir I, p. 44 et suiv. et *passim*.
2. Voir plus haut, p. 18.

vu identifié au cheval du sacrifice représentant Soma, I, 163, 3, est en même temps celui qui a attelé ce cheval, *ibid.*, 2. On peut donc croire, quand on le voit tour à tour « entretenant Varu*n*a dans la mer », IX, 95, 4, et identifié à Varu*n*a, VIII, 41, 6, que dans l'une et l'autre formule, Varu*n*a représente aussi le Soma céleste [1], opposé peut-être dans la première au Soma terrestre.

Le Soma préparé par Trita est destiné à Indra, VIII, 12, 16. Il est accompagné d'une prière, Vâl. 4, 1, comme celui des sacrificateurs mortels, et c'est ainsi que Trita, tout dieu qu'il est, en vient à se perdre dans la foule des protégés du dieu guerrier. Celui-ci a, pour lui, comme pour tant d'autres, « fait sortir les vaches du sein d'Ahi », X, 48, 2. Ailleurs, c'est B*r*ihaspati qui est invoqué par Trita, tombé dans une fosse, I, 105, 17, comme certains favoris des Açvins que nous étudierons plus tard. Bref, le personnage mythique représentant Agni ou Soma semble parfois se réduire à celui d'un simple prêtre qui n'a sur les autres que l'avantage d'une ancienneté et d'une célébrité plus grandes, et auquel ceux-ci se comparent dans l'exercice de leurs fonctions sacrées, II, 34, 14.

Trita a un ennemi particulier, le fils de Tvash*tr*i, Viçvarûpa, qu'Indra lui soumet, II, 11, 19. Ce fils de Tvash*tr*i paraît représenter aussi le Soma, mais un Soma prenant, comme il arrive souvent aux formes cachées, soit du breuvage, soit du feu, un caractère démoniaque [2].

Aux vers X, 8, 7-8, c'est Trita lui-même, Trita envoyé par Indra, *indreshitah*, qui combat le fils de Tvash*tr*i, le frappe et lui tranche sans doute ses trois têtes comme le le fait Indra, *ibid.*, 9, et en tout cas, comme Indra, *ibid.*, délivre les vaches prisonnières. Ailleurs, nous lisons que Trita a, par la force du breuvage sacré, mis en pièces V*r*itra, I, 187, 1. Les Maruts aident Trita combattant, VIII, 7, 24, comme nous verrons qu'ils aident Indra. Enfin Trita est si bien connu pour briser les forteresses les plus solides, qu'on lui compare ceux qui accomplissent des exploits de ce genre, et non seulement les protégés d'Indra (et d'Agni), V, 86, 1, mais Indra lui-même, I, 52, 5. On ne s'étonnera pas après cela que l'auteur du vers X, 120, 6, ne trouve rien de mieux

1. Voir III, p. 130 et suiv.
2. Voir III, p. 63, note 1.

pour louer Indra que de l'appeler d'un nom qui n'est ailleurs appliqué qu'à Trita, le plus puissant Âptya des Âptyas.

Mais Trita, dans ses exploits guerriers, garde toujours son rôle de sacrificateur. Les armes qu'il dirige contre le fils de Tvashtri, X, 8, 7-8, reçoivent l'épithète *pitryâni* « venant du père » ou « des pères ». Dans le premier sens, cette épithète s'expliquerait par le commencement du vers 7 : Trita, tombé dans la fosse comme plus haut, a « cherché la prière du père suprême », c'est-à-dire apparemment la formule la plus efficace. Les armes du père qu'il emploie quand une fois il les « connaît » ne différeraient pas de cette prière. La question d'ailleurs est de peu d'importance. Les armes « des pères », s'il faut entendre ainsi le mot en litige, seront aussi des prières, les prières des ancêtres. L'épithète *jâmi* « sœurs » convient également bien aux prières, sœurs entre elles, et sœurs des dieux[1]. Je traduirais donc hardiment l'expression *jâmi bruvâna âyudhâni* : « parlant, prononçant les armes sœurs ». Au vers X, 99, 6, l'ennemi de Trita est appelé le sanglier[2], et c'est encore avec la prière, avec une prière à pointe de fer[3], que le protégé d'Indra « accru de la force du dieu[4] », l'a frappé.

Ainsi Trita, qui était certainement un dieu, n'en est pas moins devenu un prêtre, favori d'Indra. C'est une raison de supposer que beaucoup de protégés du dieu guerrier peuvent bien n'être, comme lui, que des personnages mythiques. Cette hypothèse a été vérifiée déjà pour plusieurs d'entre eux. Nous croyons pouvoir la vérifier pour d'autres encore.

§ V. — Etaça.

L'idée première du mythe d'Etaça est très simple. Dans tous les textes qui en font mention, il s'agit d'une action, directe ou indirecte, exercée par Etaça sur le cours du soleil, et particulièrement sur le lever de cet astre. Ce qui est intéressant, c'est la double forme sous laquelle ils expriment cette action.

1. Cf. p. 9.
2. Ce sanglier ne diffère sans doute pas du démon, mentionné dans la première partie du vers, qui est tricéphale comme Tvâshtra.
3. Voir I, p. VII en note.
4. Ou de la force du Soma, si la divinité célébrée dans l'hymne était, comme on pourrait le supposer, non pas Indra, mais Soma. Cf. I, 187, 1.

Citons d'abord ceux qui rangent Etaça parmi les protégés d'Indra, I, 54; 6; Vâl. 2, 9. Indra l'a aidé dans un combat, *ibid.*, resté célèbre, VI, 15, 5. Etaça a pressé le Soma, et Indra l'a aidé à conquérir le soleil, et les beaux chevaux dont le soleil est le prototype mythique, I, 61, 15. Pour Etaça [1], Indra a retourné, sens devant derrière, les Harits ou cavales du soleil, V, 29, 5, c'est-à-dire qu'il a, pendant la nuit, ramené le soleil de l'occident à l'orient, cf. I, 115, 5 et X, 37, 3.

Mais, d'autre part, le nom d'Etaça désigne aussi les chevaux, VII, 62, 2; X, 49, 7, ou un cheval unique, VII, 66, 14, du soleil [2], cf. VIII, 6, 38, qu'Indra frappe pour le faire avancer, VIII, 1, 11, et particulièrement, quoique les *R*ishis connaissent un Etaça « diurne », *ahanya*, I, 168, 5, les chevaux qui, la nuit, ramènent l'astre en sens inverse, X, 37, 3, le cheval qui fait retourner la roue solaire, VII, 63, 2. Etaça traîne la roue, quand Indra, pendant la nuit, retourne sens devant derrière le char du soleil, V, 31, 11. Il semble, en qualité de cheval nocturne, opposé aux Harits [3], quoique celles-ci, comme on l'a vu tout à l'heure, traînent aussi quelquefois le soleil de l'occident à l'orient, cf. I, 115, 5. C'est ainsi du moins que je suis tenté d'expliquer le vers I, 121, 13, où, sinon Etaça lui-même, du moins un substitut d'Etaça, sur lequel nous reviendrons bientôt, est représenté traînant la roue quand Indra a arrêté les Harits, cf. X, 92, 8. En revanche, j'interpréterais le vers IV, 17, 14 en ce sens que le matin, au moment où il dirige la roue du soleil d'orient en occident, Indra arrête Etaça.

Ainsi Etaça est tour à tour un sacrificateur qui lutte avec Indra pour la conquête du soleil, et un cheval à qui le même dieu fait traîner le soleil pendant la nuit pour qu'il se lève le matin à l'orient. Car il est certain que le cheval et le sacrificateur ne font qu'un [4]. L'identité du résultat,

1. Le locatif peut remplacer le datif dans les formules de ce genre. Cf. IV, 31, 4. Il est beaucoup plus hardi de construire *etaçe* avec *upardh*, comme on le fait généralement.

2. Cf. le mot *etagva*, appliqué aussi aux chevaux du soleil, I, 115, 3.

3. Les deux attelages sont simplement mentionnés l'un après l'autre aux vers VII, 66, 14-15 et IX, 63, 8-9.

4. Le nom d'Etaça est accentué, tantôt sur la première, tantôt sur la troisième syllabe. Mais cette variation d'accent ne correspond pas à la diversité de ses emplois.

qui est toujours le lever du soleil, jointe à l'identité des noms, ne permet pas de douter de l'équivalence des mythes. L'Etaça, pour qui Indra ramène les cavales du soleil à l'orient, ne diffère pas à l'origine de l'Etaça qui revient lui-même à l'orient traînant la roue du soleil. Dans l'un des textes mêmes où Etaça figure parmi les favoris d'Indra, I, 54, 6, le rapprochement du mot *ratha* « char » rappelle la conception qui fait d'Etaça un cheval. D'un autre côté, les vers I, 121, 13 et V, 31, 11 ne disent pas littéralement qu'Etaça « a traîné » mais seulement qu'il a « amené », *bharat*, la roue du soleil, ce qui pourrait s'entendre d'un être de forme humaine, aussi bien que d'un cheval. Dans un passage qui n'a pas encore été cité, le soleil « amené » ou plutôt « apporté » par Etaça au dieu Indra qui le fait apparaître au mortel pieux, n'est même plus représenté comme une roue ; il est seulement appelé la « richesse » qui cache « le mal », II, 19, 5, c'est-à-dire peut-être les ténèbres, cf. VII, 80, 2, et comparé à un héritage. Ici, aucun détail n'éveille l'idée d'un cheval. Même observation sur le vers IV, 30, 6, portant que, lorsque Indra a fait apparaître le soleil au mortel, il a aidé Etaça de son pouvoir. Ces formules forment comme la transition entre celles qui font expressément d'Etaça, soit un cheval du soleil, soit un sacrificateur allié d'Indra.

Il ne semble d'ailleurs pas difficile de concilier ces deux conceptions si différentes du rôle d'Etaça. Un sacrificateur allié d'Indra peut représenter, soit le feu, soit aussi, comme nous venons de le voir par le mythe de Trita, le breuvage sacré. D'autre part, Soma prend souvent la forme d'un cheval. Nous avons vu qu'il est identifié particulièrement aux chevaux d'Indra, et précisément le nom d'Etaça est aussi donné aux deux Haris du dieu guerrier, VIII, 59, 7 [1]. Il a très bien pu de même fournir un cheval au soleil. C'était là encore une expression, parfaitement conforme à l'esprit de la mythologie védique, de l'action que Soma exerce sur les phénomènes lumineux. Quand on voit par exemple les hymnes de louange nommés avec les Etaças comme faisant lever le soleil, VII, 62, 2, pourquoi les Etaças ne représenteraient-ils pas là les Somas ? Au vers I, 121, 13, le substitut d'Etaça dont il a été parlé plus haut, celui qui a « amené la roue comme Etaça », paraît

1. En même temps que celui d'*etagva*, cf. VII. 70, 2. Voir ci-dessus. p. 331, note 2.

bien être le Soma que le vers précédent a appelé « la foudre enivrante donnée à Indra par Kàvya Uçanâ ». Dans d'autres formules, Soma paraît être, non seulement comparé à Etaça, IX, 16, 1; 108, 2, mais nommé lui-même de ce nom, IX, 64, 19. On dit aussi qu'il a attelé Etaça, IX, 63, 8. Mais ne l'avons-nous pas vu également atteler les chevaux d'Indra, bien qu'il soit ailleurs considéré lui-même comme la monture ou l'attelage du dieu? Quelque valeur enfin qu'on attache à nos dernières citations, il est du moins certain qu'Etaça ne peut être un personnage réel, et probable qu'il a une origine analogue à celle des autres sacrificateurs mythiques, de Trita par exemple.

Remarquons en terminant que le nom d'Etaça est aussi donné à Savit*r*i, V, 81, 3, c'est-à-dire à un dieu qui préside au cours du soleil, et qui est quelquefois identifié avec l'astre lui-même, et à Brahma*n*as pati « le maître de la prière », X, 53, 9. Ces faits ne peuvent que confirmer ce que nous avons dit de la signification solaire du mythe, et du caractère sacerdotal d'Etaça.

§ VI. — Kutsa, ennemi de Çush*n*a.

Les ennemis soumis à Kutsa sont une fois nommés Smadibha et Tugra, X, 49, 4, et Indra combat quelquefois pour lui les dieux mêmes, IV, 30, 2-5, et particulièrement Gandharva, VIII, 1, 11. Mais son ennemi ordinaire est Çush*n*a, et nous commencerons par déterminer le caractère de ce personnage.

Je ne crois pas que le nom de Çush*n*a signifie « desséchant », comme l'entend M. Grassmann. Il me paraît avoir plutôt le sens de « soufflant, respirant bruyamment », comme l'épithète *çvasana*[1] qui l'accompagne au vers I, 54, 5. Çush*n*a n'en restera pas moins un démon de la sécheresse; mais ce point demande encore une explication. Selon moi, l'épithète *açusha* « dévorant » qui lui est presque exclusivement consacrée[2] ne fait pas allusion, comme on l'a cru[3], à l'ardeur

1. Cf. encore les nombreuses applications de la racine *çvas*, aux démons. Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.* M. Roth donne aussi au mot *çushna* le sens de « siffleur ».

2. Grassmann, *s. v.*

3. Voir Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*.

dévorante du soleil d'été. J'ai déjà plusieurs fois constaté que l'idée d'une action malfaisante du soleil paraissait à peu près étrangère à la mythologie védique. L'épithète en question, comme le nom déjà étudié du démon Jigarti[1], peut s'expliquer très bien par l'analogie des formules qui nous montrent les eaux « avalées » par Ahi, IV, 17, 1 ; X, 111, 9. Le démon Çush*n*a (car c'est bien un ennemi mythique, et il suffirait pour le prouver de l'épithète *çringin* « cornu », I, 33, 12,) sera simplement une forme nouvelle du démon voleur des eaux. Et en effet, nous lisons au vers Vâl, 3, 8, qu'Indra s'est emparé par la force du réservoir des eaux en frappant Çush*n*a avec fracas, au vers I, 51, 11, qu'il a répandu les eaux par torrents en brisant les solides forteresses de Çush*n*a. La forteresse de Çush*n*a brisée par Indra (cf. encore IV, 30, 13), quand elle reçoit la qualification de « mobile », VIII, 1, 28, ne peut désigner que le nuage. Il s'agit aussi de la conquête des eaux célestes aux vers VIII, 40, 10 et 11, où nous voyons Indra briser les « œufs » de Çush*n*a, c'est-à-dire détruire sa « nombreuse postérité », X, 61, 13, cf. X, 22, 11 : c'est ainsi qu'il y a toute une troupe de serpents dont Ahi-V*r*itra n'est que le premier-né, I, 32, 4, cf. 5. Le nom de Kuyava « qui cause la mauvaise récolte », s'il désigne le même personnage que celui de Çush*n*a auquel il est joint le plus souvent[2], II, 19, 6 ; IV, 16, 12 ; VI, 31, 3 ; VII, 19, 2, convient très bien au démon qui retient les eaux du ciel.

L'action de Çush*n*a n'est d'ailleurs sans doute, pas plus que celle de V*r*itra, bornée aux phénomènes météorologiques. Ce qu'il retient caché, et ce qu'Indra découvre, X, 61, 13, ne sera pas toujours la pluie. Le combat que lui livre le dieu guerrier, I, 11, 7; 54, 5; 101, 2; II, 14, 5; III, 31, 8; V, 32, 4; VI, 18, 8; 20, 4; VIII, 6, 14; X, 22, 7 et 14; 111, 5, et à la suite duquel il est « lié », I, 56, 3, comme V*r*itra « l'envelopppeur » était à son tour « enveloppé », peut être une représentation du lever du jour aussi bien que de l'orage. Les vaches, prix de la victoire, VIII, 85, 17, peuvent être les aurores aussi bien que les eaux. Nous verrons tout à l'heure, dans les formules où le mythe se complète par

1. Ci-dessus, p. 222.

2. Il ne se rencontre seul qu'au vers I, 104, 3. Mais au vers I, 103, 8, les noms de Çush*n*a et de Kuyava sont séparés par celui de Pipru. Ces différents textes semblent nous faire assister à une analyse et à une synthèse successives du personnage du démon, toujours le même au fond sous ses noms divers.

l'intervention de Kutsa, que le résultat du combat est souvent la conquête du soleil. Il est vrai, et nous avons eu déjà l'occasion de faire cette observation[1], que la conquête du soleil peut s'expliquer par les phénomènes de l'orage. En fait, Indra est prié, au vers I, 121, 10, de frapper Çush*n*a « avant que le soleil disparaisse dans l'obscurité », c'est-à-dire sans doute derrière la nuée. Mais on dit aussi qu'Indra a frappé Çush*n*a pour Kutsa « au point du jour », IV, 16, 12, cf. V, 31, 7, et dans un autre passage où Çush*n*a, il est vrai, n'est pas expressément désigné comme l'un des « serpents » vaincus par Indra, mais où figure Kutsa, son ennemi ordinaire, le dieu guerrier conquiert pour celui-ci les aurores en même temps que les eaux, X, 138, 1.

Le mot *kutsa* est employé au pluriel dans un passage où il désigne des chantres qui adressent un hymne à Indra, VII, 25, 5. On peut conclure de là que Kutsa a été considéré comme l'ancêtre d'une famille sacerdotale, à laquelle appartenait aussi sans doute un personnage appelé, au vers X, 105, 11, le fils de Kutsa, et le « veau » de Kutsa, qu'Indra a secouru dans le combat contre le Dasyu. Il est lui-même appelé un *R*ishi, I, 106, 6. On peut interpréter dans le sens de « sacrificateur » l'épithète *kritvan* qui lui est donnée au vers VIII, 24, 25, d'après lequel Indra a frappé pour lui un ennemi non désigné, mais qui ne peut guère être que Çush*n*a. Enfin, dans un autre passage où ennemi ordinaire de Kutsa est expressément nommé, le favori d'Indra reçoit l'épithète *dâçvâms*, VI, 26, 3, qui en fait décidément un pieux serviteur du dieu.

Mais si Kutsa est un sacrificateur, c'est un sacrificateur mythique. L'ennemi de Çush*n*a n'est pas plus un personnage réel que Çush*n*a lui-même. En effet, il n'est pas dit seulement qu'Indra a frappé Çush*n*a pour Kutsa, I, 63, 3; 121, 9; IV, 16, 12; VI, 26, 3, qu'il a aidé Kutsa dans les combats contre Çush*n*a, I, 51, 6, cf. X, 49, 3, qu'il l'a aidé en l'exauçant dans le combat et lui a soumis Çush*n*a, VII, 19, 2, cf. X, 99, 9. D'autres formules nous montrent Kutsa, dans son combat contre Çush*n*a, monté sur le char même d'Indra, V, 29, 9, cf. X, 29, 2, qui le mène avec lui, V, 31, 7 et 8, cf. I, 174, 5; VIII, 1, 11, et le prend pour cocher, II, 19, 6; VI, 20, 5. Au vers V, 31, 9, Indra et Kutsa sont, non seu-

[1] P. 190.

lement portés sur un même char, mais invoqués ensemble, et on peut interpréter aussi comme une double invocation le passage où Indra est prié de combattre Çush*n*a avec Kutsa, VI, 31, 3. Le couple d'Indra et Kutsa offre, en somme, une grande analogie avec ceux d'Indra et Agni et d'Indra et Soma. D'après le vers IV, 16, 10, Indra et Kutsa, montés sur le même char, cf. 11, sont « semblables », et la femme « connaissant la loi » qui « cherche à les distinguer », *ibid.*, rappelle la prière, mère des deux jumeaux, particulièrement d'Indra et Agni[1], et surtout la prière qui, sous le nom d'Indrâ*n*î, est l'épouse commune d'Indra et de V*r*ishâkapi représentant Soma[2]. Au vers V, 29, 9, Kutsa, associé avec les dieux à l'exploit d'Indra, est sans doute le Soma ou le feu de ces sacrificateurs divins, cf. 7 et 8.

L'identité de Kutsa avec Agni ou Soma, déjà suggérée par son caractère de sacrificateur et d'ancêtre mythique, semble de plus confirmée par des arguments directs. Il est au vers I, 63, 3, appelé à la fois « brillant » et « jeune », comme Agni. Son nom est plusieurs fois accompagné du patronymique *àrjuneya,* I, 112, 23; IV, 26, 1; VII, 19, 2; VIII, 1, 11 : or, Arjuna, dont le nom signifie « brillant », et sert d'épithète, tantôt à la foudre, III, 44, 5, tantôt à l'aurore, I, 49, 3, et au jour, VI, 9, 1, ne peut être qu'un personnage de nature lumineuse et ignée, et les fils des personnages mythologiques sont souvent identiques à leur père. Enfin, au vers I, 175, 4, Kutsa paraît être le trait même qu'Indra lance contre Çush*n*a, c'est-à-dire probablement l'éclair, forme céleste d'Agni et de Soma. L'auteur du vers IV, 16, 12, en même temps qu'il rappelle la victoire remportée par Indra sur Çush*n*a dans l'intérêt de Kutsa, le prie de briser les Dasyus avec une arme désignée, non plus par le nom même de Kutsa, mais par un dérivé de ce nom. Peut-être le mot *kutsya* désigne-t-il ici la foudre présentée à Indra par Kutsa. C'est ainsi que Soma, tantôt aiguise la foudre d'Indra, tantôt est identifié lui-même à la foudre.

Kutsa peut d'ailleurs représenter aussi l'autre forme céleste d'Agni et de Soma, c'est-à-dire le soleil. Dans un assez grand nombre de passages, le résultat du combat livré par Indra à Çush*n*a, dans l'intérêt et avec le concours de Kutsa,

1. Voir plus haut, p. 297.
2. Voir plus haut, p. 270-272.

est la conquête, ou, selon l'expression des vers I, 175, 4; VI, 31, 3, cf. IV, 30, 4, « le vol » du soleil, qu'Indra fait avancer, V, 29, 9 et 10, ou est prié de faire avancer, IV, 16, 12, cf. I, 174, 5, dans l'espace visible. Il est permis de supposer que c'est aussi le soleil qui est désigné par le mot Viçvâyu « ce qui est commun à toutes les races » aux vers IV, 28, 2 et VI, 20,5, dans la formule « ce qui est commun à toutes les races a été dérobé au démon » ; dans les mêmes vers, en effet, nous lisons qu'Indra, avec Kutsa pour allié, a abaissé la roue du soleil qui était sur un plateau élevé (sans doute dans le monde invisible), qu'il a aidé son cocher Kutsa dans la conquête du soleil. Or, ce même mot Viçvâyu paraît remplacer le nom de Kutsa au vers X, 22, 14 : « Tu as frappé Çush*n*a pour Viçvâyu. » C'est ainsi que l'Agni céleste, et particulièrement l'Agni solaire est désigné par le nom de Vaiçvânara[1]. Il se pourrait donc qu'au vers V, 29, 10, les deux exploits d'Indra, qui consistent l'un à lancer en avant la roue du soleil, l'autre à ouvrir l'espace à Kutsa pour qu'il y marche, n'en fissent en réalité qu'un seul. C'est sans doute aussi le soleil que Kutsa représente quand le dieu l'emmène en fouettant le coursier solaire Etaça[2], VIII, 1, 11.

Comme plusieurs protégés des Açvins dans lesquels nous reconnaîtrons pareillement des personnifications du soleil ou de l'éclair, Kutsa est, au vers I, 106, 6, plongé dans une fosse, d'où il appelle Indra à son secours[3].

Nous n'avons pas épuisé la série des traits variés dont se compose la figure complexe de Kutsa. Ce sacrificateur, ce compagnon qu'Indra protège et qu'il aime, I, 33, 14, devient quelquefois son ennemi. Il est vaincu par Indra, en compagnie d'*A*yu et d'Atithigva, II, 14, 7 ; Vâl, 5, 2. Les vers I, 53, 10; VI, 18, 13, nomment même un personnage en faveur duquel Indra a remporté cette triple victoire : c'est le jeune roi Tûrvayâna. Cependant le caractère mythique de Kutsa et d'*A*yu[4] est trop bien établi pour que la contradiction des passages qui les présentent comme des amis d'Indra et de ceux où ils figurent comme les ennemis du dieu guerrier puisse être expliquée historiquement, par les

1. Voir plus haut, p. 155.
2. Voir le paragraphe précédent.
3. Les Açvins eux-mêmes viennent aussi en aide à Kutsa, I, 112, 9 et 23, cf. X, 40, 6.
4. Nous reviendrons sur Atithigva, p. 344.

destinées changeantes de ces personnages et par leurs rapports amicaux ou hostiles avec les auteurs des différents hymnes où ils sont nommés. Nous avons indiqué à l'avance la solution de cette difficulté. Kutsa, comme *A*yu [1], et, nous pouvons ajouter, comme Atithigva, a le caractère équivoque qui appartient surtout au père, au gardien avare d'Agni ou de Soma, mais que prennent aussi quelquefois Agni et Soma eux-mêmes, en tant qu'ils sont cachés ou dérobés aux regards des hommes. Entre la conception qui fait du feu céleste un allié, et celle qui fait de lui un ennemi d'Indra, s'en place une autre d'après laquelle il est le butin de la victoire. On pourrait interpréter en ce sens le vers I, 53, 10, portant seulement que Kutsa, Atithigva et *A*yu ont été soumis à Tùrvayâ*n*a. C'est ainsi encore qu'au vers IV, 26, 1, le personnage qui s'identifie à divers *R*ishis mythiques et s'attribue les œuvres d'Indra dit qu'il s'empare de Kutsa *A*rjuneya [2].

§ VII. — Uçan*â* K*â*vya

Le nom d'Uçanâ se rencontre dans les hymnes, tantôt seul, I, 51, 10; 130, 9; IV, 16, 2; 26, 1; V, 29, 9; 31, 8; 34, 2; VIII, 7, 26; IX, 87, 3; 97, 7; X, 22, 6; 40, 7 [3], tantôt accompagné du nom de Kâvya, I, 51, 11, 83, 5; 121, 12; VI, 20, 11; VIII, 23, 17. On pourrait, il est vrai, être tenté de croire que ce mot, dont le sens étymologique doit être « fils du sage » ou « ayant les qualités d'un sage », est un simple adjectif, jouant, dans les formules qui concernent Uçanâ, à peu près le même rôle que l'épithète *kavi* « sage » dont le nom d'Uçanâ est accompagné aux vers I, 130, 9 et IV, 26, 1, ou que le mot *kâvya* [4] « sagesse », dont il est rapproché

1. Pour *A*yu, cf, encore le vers II, 32, 2.
2. Ailleurs. X, 38, 5, Indra est invité à se débarrasser de Kutsa, comme si Kutsa était là décidément confondu avec le père qui retient Indra. Cf. III, p. 59. Mais voir aussi plus haut, p. 272, note 3.
3. Je suis d'accord avec M. Ludwig pour prendre le mot *uçanâ* comme nom propre dans tous ses emplois. M. Grassmann lui-même a, dans sa traduction, renoncé pour le vers V, 29, 9, à faire de ce mot un adverbe, comme il le proposait dans son dictionnaire, et pour ce passage, et pour plusieurs autres où il a maintenu sa première interprétation L'un de ces derniers, le vers V, 34, 2, est pourtant celui de tous où son erreur, et celle de M. Roth. dont il n'a fait que suivre l'exemple, est le plus évidente.
4. Paroxyton : le nom joint à celui d'Uçanâ est oxyton.

aux vers IX, 87, 3 et 97, 7. Mais ce qui prouve qu'il est bien devenu une sorte de nom propre, c'est qu'au vers VIII, 8, 11, où nous le rencontrons seul, il est lui-même accompagné de l'épithète *kavi* « sage ». Selon toute vraisemblance, le personnage qu'il désigne là, ainsi qu'au vers I, 117, 12, où il figure également seul, ne diffère pas d'Uçanâ. Cet Uçanâ a donc décidément deux noms, tantôt réunis, tantôt employés chacun séparément, et c'est une allusion au second de ces noms, au nom de Kâvya, qu'il faut voir dans les formules où le premier est accompagné de l'épithète *kavi* « sage », ou rapproché du mot *kâvya* « sagesse ».

Uçanâ-Kâvya est, comme l'indique déjà son second nom, un ancien sage, ce qui revient à dire, dans le langage des *R*ishis, un ancien prêtre, un ancien sacrificateur. Il a institué Agni, le feu, comme *hotri* du sacrifice, VIII, 23, 17. Il figure au vers I, 83, 5, à côté d'un autre sacrificateur ancien, Atharvan, comme ayant amené les vaches, c'est-à-dire les aurores ou les eaux, pendant que celui-ci ouvrait les chemins au soleil. C'est à lui que l'auteur du vers IV, 16, 2 compare le chantre invité à célébrer Indra. Uçanâ-Kâvya a été, en effet, un protégé d'Indra, VI, 20, 11[1], dont la demeure a été visitée par les chevaux de ce dieu, X, 22, 6. Ils ont contracté ensemble une alliance dont le dieu a profité autant que le sacrificateur. Uçanâ, en effet, est venu au secours d'Indra quand celui-ci a, dès sa naissance, fait avancer la roue du soleil, et « volé la parole », I, 130, 9, c'est-à-dire conquis le prototype céleste de la prière humaine.

L'exploit solaire d'Indra, dans ce passage, rappelle celui qu'il accomplit en compagnie de Kutsa ; et en effet, aux vers V, 29, 9 et 31, 8, Uçanâ paraît n'être qu'un autre Kutsa. Dans le premier, Indra a d'abord pour compagnon Uçanâ et triomphe ensuite de Çush*n*a avec Kutsa et les dieux. Dans le second vers, célébrant le même combat, c'est Kutsa qu'il emmène d'abord avec lui sur son char, et ils sont rejoints par Uçanâ et par les dieux, peut-être par les Maruts qui figurent également au vers VIII, 7, 26 en compagnie d'Uçanâ. Ces rapprochements semblent prouver que les personnages de Kutsa et d'Uçanâ, dont les noms peuvent s'échanger ainsi dans les formules d'un même mythe, sont en réalité équivalents.

1. Et des Açvins, X, 40, 7, qu'il a pareillement invoqués, I, 117, 12 ; VIII, 8, 11.

Il est vrai qu'au vers IV, 26, 1, le *r*ishi Kakshîvat, en même temps qu'il s'identifie à Uçanâ, déclare qu'il s'empare de Kutsa, fils d'Arjuna. Ce passage a déjà été cité comme un de ceux où le feu céleste représenté par Kutsa est conçu, non plus comme l'allié d'Indra dans la conquête des trésors célestes, ou le favori du dieu au profit duquel cet exploit s'accomplit, mais comme le butin du combat, peut-être même comme l'ennemi vaincu. Mais, si un personnage peut, sans changer de nom, être tour à tour le vainqueur ou la proie du même combat mythique, à plus forte raison a-t-il pu revêtir ces deux caractères sous deux noms différents. Kakshîvat ne s'identifie-t-il pas encore dans le même vers IV, 26, 1, à la fois à Manu, c'est-à-dire à un sacrificateur et au soleil?

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que Kâvya Uçanâ ne soit, comme Kutsa, un sacrificateur mythique, représentant d'Agni, ou, ce qui revient au même, de Soma. C'est en effet surtout au breuvage sacré qu'il paraît avoir été identifié par les *R*ishis.

L'auteur du vers IX, 97, 7 dit de Soma qu'il professe la sagesse (par allusion au nom de Kâvya) comme Uçanâ. Au vers IX, 87, 3, Soma est lui-même appelé Uçanâ « à cause de sa sagesse ». Enfin, au vers X, 144, 2, le Soma (cf. 1) qui apporte l'ivresse à Indra reçoit à la fois le nom de Kâvya [1] et celui de « foudre ».

Ce dernier texte est décisif si on le rapproche du vers I, 121, 12, où le poete déclare qu'il a à son tour « fabriqué » pour Indra la « foudre enivrante » que lui avait autrefois donnée Kâvya Uçanâ. La foudre en question ne peut être que le Soma. J'en dirai autant de l'arme aux mille pointes qu'Uçanâ tend pareillement à Indra pour tuer l' « animal » démoniaque, V, 34, 2; elle ne doit pas différer du Soma dont Indra s'enivre d'après le même vers. Enfin, le Soma qu'Indra boit chez Kâvya Uçanâ, au vers I, 51, 11, est certainement identique à la « force » que le même Uçanâ lui « fabrique » au vers précédent, et cette force « fabriquée » rappelle à son tour inévitablement la foudre du vers I, 121, 12. Dans ces

1. Paroxyton. Mais cette accentuation, peut-être fautive, ne doit pas nous empêcher de reconnaître le nom de Kâvya Uçanâ. Il n'y aurait pas en effet d'autre exemple du mot *kâvya* paroxyton, qui au neutre signifie « sagesse », employé adjectivement. Au vers V, 39, 5, où M. Gr. croit pouvoir relever un second cas de cet emploi, il n'y a pas plus de raisons pour faire un adjectif du mot *kâvya* que pour en faire un du mot *uktha*, construit aussi parallèlement à *vacas*.

trois derniers passages, la force, l'arme, la foudre est distinguée de Kâvya Uçanâ qui la donne à Indra. Dans la citation qui les a précédés, elle était confondue avec lui, comme le trait qu'Indra lance contre Çush*n*a est quelquefois confondu avec son allié Kutsa. C'est un nouvel et frappant exemple de la manière dont l'élément naturel peut se décomposer en deux éléments mythiques, qui sont ici l'arme et celui qui la forge. Le texte même du vers X, 144, 2, d'après lequel Soma-Kâvya-foudre « porte » l'ivresse à Indra, nous fait presque assister déjà à cette décomposition. Enfin, au vers 1 de l'hymne IV, 27, si le personnage qui parle est, comme il y a tout lieu de le croire, le même qu'au vers 1 de l'hymne précédent, IV, 26, c'est-à-dire un prêtre qui s'identifie à différents prêtres mythiques, et particulièrement au sage (*kavi*) Uçanâ, nous pouvons rapporter à ce dernier la légende du *r*ishi qui « dans la matrice, connaissait déjà toutes les races de dieux », que « cent forteresses d'airain retenaient », et qui s'est envolé sous la forme de l'aigle porteur du Soma céleste (cf. les vers suivants). Or, nous avons depuis longtemps[1] identifié cet aigle, porteur du Soma, à Soma lui-même.

L'auteur du vers X, 92, 12 invoque, en compagnie d'Ahi Budhnya, un « sage des Uçij », *uçijâm kavih*, qui pourrait bien n'être pas sans affinité avec Uçanâ Kâvya. Nous nous bornerons d'ailleurs à cette simple indication. Le nom d'Uçanâ paraît bien venir de la même racine que le mot Uçij; mais la formation en est obscure.

§ VIII. — Atithigva et Divodâsa, ennemis de Çambara.

Avant d'étudier les personnages d'Atithigva et de Divodâsa, nous établirons le caractère mythique de leur ennemi Çambara.

Remarquons d'abord que Çambara est compris dans des énumérations d'ennemis d'Indra dont la nature démoniaque ne peut être mise en doute. Ainsi il figure au vers I, 101, 2, avec Vya*m*sa, Pipru et Çush*n*a, au vers I, 103, 8, avec Çush*n*a et Pipru, au vers II, 19, 6, avec Çush*n*a, au vers VI, 18, 8, avec Cumuri et Dhuni, avec Pipru, avec Çush*n*a. Un autre

1. I, p. 174.

personnage nommé Varcin, que la qualification d'Asura[1], VII, 99, 5; nous permet de ranger aussi dans la catégorie des ennemis mythiques d'Indra, n'est jamais mentionné qu'avec Çambara, II, 14, 6; IV, 30, 14 et 15; VII, 99, 5, et forme un couple avec lui au vers VI, 47, 21 où tous les deux reçoivent la qualification de Dâsa.

Au vers III, 47, 4, le combat contre Çambara n'est pas seulement rapproché du combat contre le démon Ahi, cf. II, 12, 11 ; il y est dit qu'Indra a été « fortifié » dans l'une et l'autre occasion par des prêtres célestes, les Maruts, ce qui ne permet guère de douter que le théâtre de la lutte soit dans le ciel. Nous voyons d'ailleurs au vers I, 54, 4, qu'Indra. quand il a renversé et brisé Çambara, a ébranlé le plateau, *sânu*, du ciel. Cette formule nous explique ce qu'il faut entendre par les montagnes où séjournait Çambara quand Indra l'y a trouvé, II, 12, 11, par la « haute » montagne, cf. I, 130, 7; VI, 26, 5, d'où il a fait tomber, IV, 30, 14[2], cet adversaire « qui se croyait un petit dieu », VII, 18, 20, et surtout par l' « étable » des eaux « assimilées à des vaches » où il a frappé à la fois Çambara et Varcin, VI, 47, 21. Ajoutons que ce dernier exploit est rapproché de celui qui consiste à chasser « chaque jour » les races noires, c'est-à-dire les démons de la nuit. Çambara n'est en somme qu'une doublure de Vritra, dont il a aussi les quatre-vingt-dix, I, 130, 7, les quatre-vingt-dix-neuf, II, 19, 6; VI, 47, 2; VII, 99, 5; IX, 61, 1 et 2, et les cent, II, 14, 6; IV, 26, 3; VI, 31, 4, cf. IV, 30, 20, forteresses, cf. I, 103, 8; VI, 18, 8. Ainsi que les principaux démons, il a encore pour adversaires Agni, I, 59, 6, et Brahma*n*as pati, ou plutôt, dans la formule où intervient ce dernier, II, 24, 2, ce n'est plus Çambara, ce sont les *Çambara*, au pluriel *neutre*, comme les Vritra ou les Rakshas, qui sont mis en pièces par le dieu, après quoi celui-ci pénètre dans la « montagne » pleine de trésors.

Le protégé d'Indra qui profite de la victoire remportée par le dieu sur Çambara reçoit au vers I, 51, 6 le nom d'Atithigva (cf. VI, 26, 3, où Indra, pour être agréable à Atithigva, tranche la tête d'un personnage dont le qualifica-

1. Elle est, il est vrai, donnée à un personnage réel, I, 126, 2, cf. X, 93, 14, mais avec une valeur laudative. Voir III, p. 71, note 3.

2. Le nom de Kaulitara, qui ne se rencontre que dans ce passage, désigne peut-être le même personnage que Çambara.

tif *amarman* trahit suffisamment le caractère démoniaque, cf. III, 32, 4; V, 32, 5), et aux vers II, 19, 6; IV, 30, 20; VI, 26, 5; 31, 4; 43, 1; IX, 61, 2, celui de Divodâsa (cf. IV, 30, 20, où les cent forteresses « fendues » par Indra sont sans doute aussi celles de Çambara). Dans les formules analogues des vers I, 130, 7 et IV, 26, 3, les deux noms sont rapprochés de telle sorte qu'on a pu croire [1] qu'ils désignaient un seul et même personnage. Cette identification est contestable. Dans une formule analogue où le secours divin vient des Açvins, I, 112, 14, les deux noms sont séparés par le mot *kaçojù* qui paraît être un autre nom propre.

On ne peut pas non plus confondre Divodâsa et Atithigva au vers VI, 47, 22, où les prêtres déclarent qu'ils ont reçu de Divodâsa le don d'Atithigva. Mais il faut, à propos de ce passage, remarquer que le nom de Divodâsa peut ne pas désigner toujours le même individu. Ici, il est certainement donné à un homme, à un patron des prêtres, cf. 23, et c'est seulement par une application secondaire d'anciennes formules mythiques que les présents de ce riche sacrifiant sont appelés le « don d'Atithigva » et la « richesse de Çambara [2] ». Nous ne nous arrêterons pas non plus à contester la réalité historique du Divodâsa père de Sudâs [3], VII, 18, 25. Mais il y a toute une famille qui porte le nom de Divodâsa [4], I, 130, 10, et l'ancêtre de cette famille est peut être comme tant d'autres un personnage mythique. Le Divodâsa dont la légende a fait un fils de Vadhryaçva [5] pourrait n'être primitivement que le feu de Vadhryaçva, désigné précisément dans l'hymne X, 69 par le dérivé patronymique *vàdhryaçva* (vers 5 et 9), et c'est en ce sens que j'interpréterais la formule du vers VI, 61, 1 : Sarasvatî a donné Divodâsa à Vadhryaçva. La meilleure raison de douter de la réalité historique du prétendu fils de Vadhryaçva c'est que Vadhryaçva lui-même paraît n'avoir eu qu'une existence purement mythique. Ce personnage, qui d'après l'hymne même où il est particulièrement célébré, X, 69, est un *ancien* sacrificateur (vers 4), porte un nom dont la signification péjo-

1. M. Roth et M. Grassmann.
2. Voir ci-dessous p. 345.
3. Sur Sùdas, voir ci-dessous, p. 361.
4. Avec un autre accent : mais ce détail para ici sans importance.
5. Böhtlingk et Roth, *s. v.*

rative « qui a un cheval hongre » s'explique parfaitement dans un ordre d'idées dont traitera le chapitre consacré aux Açvins. Un Divodâsa mythique aurait très bien pu devenir le protégé d'Indra[1] et le préparateur du Soma dont le dieu s'est enivré pour combattre Çambara, VI, 43, 1; IX, 61, 1 et 2. En tout cas, ce qui n'est qu'une hypothèse pour le personnage de Divodâsa sera admis, je l'espère, comme une vérité à peu près démontrée pour celui d'Atithigva, qui figure parallèlement avec lui dans des formules analogues, ou concurremment avec lui dans les mêmes formules.

Atithigva a été considéré comme le chef d'une famille, et le dérivé patronymique *âtithigva* désigne aux vers VIII, 57, 16 et 17 un prince, ou tout au moins un riche sacrifiant dont l'auteur célèbre les libéralités. Mais une famille réelle peut avoir un ancêtre mythique. Le nom de cet ancêtre peut d'ailleurs être substitué à son dérivé pour désigner la famille, et ainsi s'expliquera une formule comme celle du vers VII, 19, 8, où Indra est prié d'abattre actuellement Turvaça et la famille de Yadu, « pour être agréable à Atithigva »[2].

Il paraît en effet impossible d'accorder au personnage d'Atithigva lui-même plus de réalité qu'à ceux de Kutsa et d'*A*yu dont il est quatre fois rapproché dans des formules déjà étudiées[3], I, 53, 10; II, 14, 7; VI, 18, 13; Vâl. 5, 2, où tous les trois figurent, non plus comme les protégés d'Indra, mais comme le butin de ses victoires ou même comme ses ennemis. Il doit donc y représenter, comme Kutsa et comme *A*yu, Agni ou Soma en tant que conquis par le dieu dont ils sont ailleurs les alliés. En tant que protégé d'Indra, qui triomphe pour lui de Çambara ou d'un démon innomé, Atithigva est encore rapproché de Kutsa, secouru par Indra dans sa lutte contre Çush*n*a, I, 51, 6; VI, 26, 3. On peut même trouver une preuve directe à l'appui de l'identification d'Atithigva avec l'éclair ou le soleil dans le vers I, 53, 8, d'après lequel Indra a écrasé Kara*n*ja et Par*n*aya avec la « roue brûlante » d'Atithigva. Ces ennemis, qui ne peuvent être que des démons, sont nommés une seconde fois au vers X, 48, 8, où Indra déclare que, lorsqu'il s'est illustré

1. Et des Açvins, I, 116, 18; 119, 4, d'Agni, VI, 16, 5 et 19.
2. Littéralement « devant faire pour Atithigva ce que celui-ci devra louer ». Notre explication est d'autant plus vraisemblable que c'est là une formule consacrée pour célébrer les faveurs accordées par Indra à l'ancêtre. Voir VI, 26, 3.
3. P. 337.

en les combattant, il a, pour les Gu*n*gus, fait d'Atithigva un vainqueur d'ennemis. Atithigva pourrait bien représenter ici le Soma du sacrifice des Gu*n*gus : c'est l'idée que suggèrent et le terme de comparaison *ish* qui paraît signifier proprement breuvage, et l'emploi du verbe *ish-kri*, qui rappelle l'expression *ish-kartâram adhvarasya* [1], X, 140, 5. Ce sacrifice serait sans doute un sacrifice céleste. Le nom des Gu*n*gus qui ne se rencontre qu'une seule autre fois, au vers II, 32, 8, où il est féminin, y désigne une déesse. Quelle que soit d'ailleurs celle des formes d'Agni ou de Soma qu'Atithigva revête, il a pu être considéré comme donnant les trésors qu'Indra conquiert pour lui, ou avec lui, ou en même temps que lui : c'est ainsi que l'expression « don d'Atithigva » se trouve équivalente à celle de « richesse de Çambara », VI, 47, 22.

§ IX. Namî, ennemi de Namuci.

Le personnage de Namî est bien incolore [2]; on peut cependant relever dans la légende de ce protégé, VI, 20, 6 ; X, 48, 9, de cet « ami », I, 53, 7, d'Indra, un trait qui n'est peut-être pas sans signification. Il « dormait » quand Indra l'a secouru, VI, 20, 6. Or, les dieux n'aiment pas l'homme qui dort, c'est-à-dire, selon le sens ordinaire de cette formule dans les hymnes védiques, qui ne se lève pas de grand matin pour offrir le sacrifice, I, 53, 1; 120, 12 ; 135, 7; VIII, 2, 18 ; 86, 3, cf. V, 30, 2. Ce serait une raison de croire que Namî est un dormeur mythique, comme les *R*ibhus, que nous étudierons dans la troisième partie, et

1. Et le composé *ishkritâhâva*, épithète du puits de la nuée, X, 101, 6, si, comme je le crois, le mot *âhâva* n'a pas d'autre sens que celui qu'il a gardé dans les Brâhma*n*as (voir Bœhtl. et Roth, *s. v.*), à savoir « invocation ». Ce sens est le plus naturel au vers I, 34, 8, où *âhâva* est rapproché de *havis* « offrande ». L'interprétation la moins invraisemblable du vers VI, 7, 2, sera celle qui fera de *âhâvam* un accusatif répétant l'idée du verbe *abhi sam navanta*. Au vers X, 112, 6, l' « invocation pleine d'une douce liqueur » est une figure connue (I, p. 282 et suiv.). C'est notre composé, et le vers X, 101, 5 exprimant la même idée, qui ont avec le dernier passage cité suggéré le sens de « seau ». Mais les seaux qui servent à puiser au puits céleste sont les prières, et c'est précisément l'idée qu'exprime un second composé de *âhâva* qui se trouve dans le même passage, X, 101, 7 : le puits *dronâhâva* est celui « qui a pour seau l'invocation ». Cf. encore l'emploi de *ishkri* dans une autre figure également applicable au sacrifice, X, 53, 7.

2. Le Pa*n*cavi*m*ça-Brâhma*n*a fait de lui un roi, XXV, 10, 17.

comme le personnage dont il est question dans une formule déjà expliquée « la peau du dormeur ». On a vu[1] que ce dormeur n'est autre qu'Agni ou Soma[2]. En tout cas, il est impossible de conserver des doutes sur la vraie nature de l'ennemi qu'Indra combat en compagnie de Namî, I, 53, 7, et pour lui, VI, 20, 6 [3], c'est-à-dire de Namuci.

Namuci est rapproché au vers VII, 19, 5 du V*r*itra sur lequel Indra conquiert quatre-vingt-dix-neuf et même cent forteresses, et il est compris au vers II, 14, 5 dans une énumération d'ennemis du même dieu, Açna, Çush*n*a, Vya*m*sa, Pipru et Rudhikrâ, dont nous avons déjà reconnu ou dont nous reconnaîtrons plus loin le caractère mythique. Il est lui-même un démon, et c'est certainement en ce sens que nous devons interpréter le nom de *dâsa* qui lui est plusieurs fois donné, V, 30, 7 et 8; VI, 20, 6; X, 73, 7. Il reçoit aussi d'ailleurs celui d'*âsura*, X, 131, 4, dérivé d'*asura*, qui le rattache à cette classe d'êtres équivoques appelés Asuras dans laquelle se confondent, comme nous le verrons [4], les démons et ceux des dieux védiques dont le caractère est tour à tour bienveillant et malveillant.

Namuci est, comme les autres démons, frappé, II, 14, 5; VII, 19, 5, abattu, I, 53, 7, par Indra. Mais le trait caractéristique du mythe qui s'est fixé sous son nom est que ce dieu lui « baratte » la tête, V, 30, 8 et VI, 20, 6. Je traduis dans le sens étymologique le participe *mathâyan*, et je crois avoir d'assez bonnes raisons pour le faire. Il est question aussi dans plusieurs passages de la tête de V*r*itra, et dans tous, I, 52, 10; VIII, 6, 6; 65, 2, il est dit qu'Indra la fend. Mais quand il s'agit de la tête de Namuci, nous trouvons, au lieu de la racine *bhid* « fendre », ou bien cette racine *manth* dont le sens étymologique est « baratter », ou bien le causal de la racine *vrit*, avec, VIII, 14, 13, ou sans, V, 30, 7, le préfixe *ud*; or, cette seconde racine exprime pareillement un mouvement giratoire. Je ne saurais voir là une coïncidence purement fortuite. D'ailleurs, il me semble impossible de trouver au

1. P. 78-80.
2. L'étrange patronymique *sâpya* (de *sapa* « penis ») qui accompagne le nom de Namî aux vers VI, 20, 6; X, 48, 9, n'aurait-il pas le même sens que *tânva* et *tanû-napât* (voir plus haut, p. 100)? Nâmî serait né *directement* de son père.
3. C'est sans doute encore Namî qui est désigné par le nom de *r*ishi au vers X, 73, 7.
4. Vol. III, p. 67 et suivantes.

vers VIII, 14, 13 un autre sens raisonnable que celui-ci : « Tu as, ô Indra, par un mouvement giratoire (*avartayas*), fait déborder (*ud*) l'écume des eaux de la tête de Namuci [1]. » Je crois donc que l'opération qu'Indra fait subir à la tête de Namuci a été réellement conçue comme un barattage, qui en fait sortir le beurre céleste sous la forme de l'écume des eaux. La préparation du Soma a d'ailleurs été assimilée aussi à un barattage, et il est dit de l'aigle porteur du breuvage divin qu'il l'a baratté (tiré par le barattage) du ciel [2]. Or précisément, au vers VI, 20, 6, l'opération d'Indra est comparée à celle de l'aigle « barattant la plante enivrante ». Et il est d'autant plus naturel de croire qu'Indra fait sortir le Soma de la tête de Namuci, comme ailleurs il le conquiert sur V*r*itra, III, 36, 8, que nous voyons les Açvins boire le breuvage divin chez Namuci, X, 131, 4, comme Indra lui-même le boit chez V*r*itra, X, 50, 2. En somme, la tête dont il s'agit est le réservoir des eaux et du Soma céleste, et correspond dans le mythe de Namuci aux forteresses du mythe de Pipru, VI, 20, 6 et 7 [3], auquel nous passerons immédiatement.

§ X. — *R*IJIÇVAN, ENNEMI DE PIPRU.

Le nom de *R*ijiçvan est accompagné, aux vers IV, 16, 13 ; V, 29, 11, du patronymique *vaidathina* « descendant de Vidathin », et au vers X, 99, 11, du patronymique *auçija* « descendant d'Ucij ». Nous ne nous arrêterons pas au premier, le personnage de Vidathin n'étant pas mentionné ailleurs. Remarquons seulement que ce nom, dérivé de *vidatha* « assemblée, fête du sacrifice » convenait bien à un sacrificateur. Le second patronymique est plus intéressant. On a vu [4] que les Ucij sont une race mythique dont le chef n'est autre qu'Agni. Le nom d'*auçija* lui-même doit désigner

1. Littéralement « Tu as fait que la tête de Namuci déborde de l'écume des eaux ». Cf. l'emploi du causal de *vrit* avec *ud* et *sam-ud* dans le sens de faire enfler, gonfler, en sanskrit classique. L'interprétation des Hindous, adoptée par M. Grassmann, « tu as coupé la tête à Namuci avec l'écume des eaux », est étrange. Celle de M. Ludwig manque de clarté.

2. Voir vol. III, p. 7, 8, et notes, une discussion complète des emplois de la racine *manth* dans le *R*ig-Veda.

3. Remarquons en passant qu'on peut interpréter de même, et la tête, et les forteresses de V*r*itra.

4. I, p. 57 et suiv.

un être mythique, aux vers IV, 21, 6 et 7, dans la formule « la cachette de l'Auçija », vraisemblablement équivalente à celle du vers suivant « la cachette du taureau ». Le taureau est sans doute Agni ou Soma. Il ne serait donc pas impossible que *R*ijiçvan lui-même représentât l'un des deux éléments mâles du sacrifice, jouant, comme il arrive si souvent dans la mythologie védique, le rôle d'un sacrificateur. Quoi qu'il en soit, *R*ijiçvan passe pour un protégé d'Indra, Vâl., 1, 10, auquel il offre des sacrifices, V, 29, 11; X, 99, 11, et qui vient à son aide dans les combats. L'ennemi de *R*ijiçvan est, au vers I, 53, 8, un certain Va*n*g*r*ida (dont le nom ne se retrouve pas ailleurs), qui a cent forteresses, comme le démon. Mais c'est Pipru qui lui est ordinairement opposé, I, 51, 5; X, 99, 11; c'est Pipru qu'Indra a vaincu avec *R*ijiçvan, I, 101, 1 et 2; X, 138, 3, et pour *R*ijiçvan, IV, 16, 13; V, 29, 11; VI, 20, 7; et s'il n'est pas démontré que *R*ijiçvan soit purement et simplement un représentant du feu ou du Soma, il est du moins hors de doute que son ennemi est un personnage mythique, un être démoniaque.

Pipru figure dans les énumérations de démons frappés par Indra, tels que Vya*m*sa, Çambara, Çush*n*a, Kuyava, V*r*itra, I, 101, 2; 103, 8; VI, 18, 8, et dans celle du vers II, 14, 5, où nous avons rencontré Namuci dont il est aussi rapproché aux vers VI, 20, 6 et 7. Comme Namuci, il paraît avoir reçu le nom de *dâsa*, X, 138, 3 cf. VIII, 32, 2[1], et pour lui également, ce nom ne peut être pris que dans le sens de démon. Pipru a les ruses, les *mâyâ* d'Ahi, VI, 20, 7. En même temps que lui, Indra abat des milliers d'êtres noirs, IV, 16, 13, c'est-à-dire de démons des ténèbres. Au vers VIII, 32, 2, où il figure en compagnie de S*r*ibinda, d'Anarçani, d'Ahîçuva, nous lisons qu'Indra, en frappant ces différents ennemis, a fait couler les eaux, et le vers X, 138, 3, qui nous montre le soleil dételant son char (c'est-à-dire s'arrêtant ou disparaissant) *au milieu* du ciel pendant le combat d'Indra contre Pipru, ne nous permet pas non plus de douter que ce combat soit livré dans l'atmosphère. Les forteresses de Pipru brisées par Indra, I, 51, 5; VI, 20, 7, cf. X, 138, 3, ne sont donc autre chose que les récipients des trésors célestes, et particulièrement de la pluie. C'est d'elles sans doute que le dieu fait

1. C'est sans doute lui aussi qui est désigné au vers I, 51, 5 par le nom équivalent de *dasyu*.

sortir, en compagnie de *R*ijiçvan, « celles qui sont renfermées dans une matrice noire, » I, 101, 1, c'est-à-dire les eaux du nuage. Elles sont remplacées au vers X, 99, 11, par une étable qui est aussi brisée par l'allié d'Indra, et qui ne peut guère contenir d'autres vaches que les eaux du ciel.

Mais le trait selon nous le plus intéressant à relever dans le mythe de Pipru, c'est, avec la qualification d'Asura qui lui est donnée au vers X, 138, 3, le sens étymologique de son nom même. Ce nom, régulièrement formé avec redoublement et suffixe *u* d'une racine *par*, *pri*, ne peut signifier que « celui qui remplit, qui rassasie », ou « celui qui fait traverser, qui sauve »[1]. Quel que soit celui de ces deux sens qu'on adopte, on est obligé de reconnaître que le démon est ici nommé d'un nom qui semblerait ne pouvoir convenir qu'à un dieu. Or, nous avons dit déjà, à propos de la qualification d'*ásura* donnée à Namuci, que les Asuras sont dans les hymnes, tantôt des dieux d'un caractère équivoque, tantôt de purs démons. Nous verrons plus tard[2] que les deux aspects, bienveillant et malveillant, d'un même Asura, ont été distingués, au moins dans une certaine mesure, sous les noms divins de Savit*ri* et de Tvash*tri*. On comprendrait que, de même, Pipru eût représenté d'abord l'aspect bienveillant d'un être, moitié divin, moitié démoniaque, dont l'aspect malveillant aurait été représenté par quelque autre personnage, peut-être par ce Namuci dont le nom, rapproché du sien aux vers II, 14, 5 et VI, 20, 6 et 7, paraît bien signifier, comme le veulent les étymologistes hindous, « qui ne lâche pas, qui ne donne pas ». Seulement, tandis que Savit*ri* est resté une divinité exclusivement bienfaisante, et que Tvash*tri* lui-même n'est que passagèrement considéré comme un être démoniaque, Pipru n'aurait gardé de son caractère primitivement bienveillant que le nom dont on l'appelle encore, et serait devenu, ainsi que Namuci, un pur démon[3].

1. Ce sont les deux sens de la racine, ou plutôt des deux racines homonymes, *par*, *pri*.
2. Vol. III, p. 38 et suiv.
3. Cf. encore l' « héritage » de Pipru qu'Indra livre aux mains de *R*ijiçvan, VI, 20, 7, à l' « héritage » que le « fils » n'abandonne pas « à sa sœur » (voir plus haut, p. 111). Il y a là peut-être un nouveau trait de ressemblance entre le mythe de Pipru et celui du Père.

§ XI. — DABHÎTI, ENNEMI DE DHUNI ET ÇUMURI.

Dabhîti est un autre protégé d'Indra[1], également conçu comme un ancien sacrificateur. Il a honoré Indra d'hymnes de louange et d'offrandes, avant tout de l'offrande du Soma, VI, 20, 13, cf. 26, 6, et Indra a récompensé sa foi, VI, 26, 6 ; X, 113, 9.

Ce dieu a, pour Dabhîti, « endormi sous ses coups » trente mille Dâsas, IV, 30, 21, et « lié » les Dasyus sans se servir de « cordes », II, 13, 9. On voit que nous sommes dans le domaine du merveilleux ; les Dasyus et les Dâsas dont il s'agit doivent être des démons.

J'en dirai autant des deux personnages qui peuvent passer pour les ennemis particuliers de Dabhîti, à savoir Dhuni et Çumuri. Ils sont compris au vers VI, 18, 8 dans une énumération d'ennemis frappés par Indra avec Pipru, Çambara, Çushna, qui sont certainement des démons. Le nom du second est d'origine obscure. Celui du premier signifie « bruyant »[2] et n'est peut-être pas sans relation avec la manière dont Indra triomphe, et de Dhuni, et de Çumuri. Il est dit en effet de ces deux personnages, II, 15, 9 ; VI, 20, 13 ; VII, 19, 4, comme des trente mille ennemis dont il a été question tout à l'heure, qu'Indra les a « endormis » pour Dabhîti. Même détail encore au vers VI, 26, 6 où Çumuri figure seul. Mais le trait le plus caractéristique peut-être de notre mythe est le nom de Dabhîti lui-même.

Ce nom en effet vient d'une racine *dabh* dont le sens est « tromper, nuire par ruse » [3]. Il paraît donc signifier « trompeur », et conviendrait mieux, ce semble, à un démon qu'à un protégé d'Indra. En effet, il désigne au vers IV, 41, 4 un ennemi, contre lequel le poète invoque le couple formé d'Indra et de Varuna. Dabhîti serait-il donc un personnage de nature primitivement équivoque, dont le caractère se serait précisé, comme celui de Pipru[4], dans un sens contraire

1. Et des Açvins, I, 112, 23.
2. Le mot *dhuni* est souvent employé comme épithète des dieux Maruts du vent, et des chevaux du vent (voir Gr. *s. v.*), ce qui pourrait suggérer une identification de notre démon avec le vent.
3. Voir vol. III, p. 181.
4. Voir p. 349.

à l'étymologie de son nom ? La chose est possible. Mais le nom de Dabhîti peut aussi s'expliquer, et paraît en effet avoir été interprété par les *R*ishis d'une autre façon. Il est dit en effet au vers X, 113, 9, que pour Dabhîti, c'est-à-dire pour le trompeur, Indra lui-même « trompe » Dhuni et Cumuri. Le dieu trompe les démons, comme ailleurs il les enveloppe, comme il « lie » les Dasyus « sans corde » pour Dabhîti, c'est-à-dire en somme qu'il leur fait subir le traitement qu'ils ont eux-mêmes coutume d'infliger. L'assoupissement des démons est un détail qui s'accorde aussi avec l'idée générale d'un succès obtenu par la ruse, et qui doit profiter à un personnage dont le nom signifie « trompeur ».

D'après le vers II, 15, 4, Dabhîti avait été « enlevé ». Si, comme tout porte à le croire, les auteurs de l'enlèvement sont encore des démons, celui qu'ils ont enlevé doit être lui-même un personnage mythique, et la formule trouve en effet une explication toute naturelle dans l'identification de Dabhîti avec le feu céleste. Dabhîti ne différerait donc pas du « feu allumé », dans lequel Indra brûle les armes de ses ennemis. Mais il n'y a là rien qui puisse nous étonner. Dans les combats célestes, le prix de la victoire en est souvent aussi l'instrument. Il ne serait pas impossible qu'un souvenir de la nature ignée de Dabhîti nous eût été également conservé au vers VI, 20, 13, où nous voyons qu'il « brille » lorsque Indra a endormi Dhuni et Cumuri. C'est d'ailleurs l'un des passages où, ainsi que tant d'autres personnifications du feu, il est représenté comme un sacrificateur.

§ XII. — Pûru.

Le nom de Pûru désigne le sacrificateur et le protégé d'Indra dans plusieurs formules tout à fait analogues à celles où figurent, dans les mêmes conditions, des personnages dont nous avons reconnu le caractère mythique. Il est accompagné de l'épithète *iyakshu* « qui sacrifie volontiers » au vers X, 4, 1. Ailleurs, il désigne le protégé auquel Indra a ouvert l'espace, I, 63, 7, en frappant V*r*itra, IV, 21, 10 ; VII, 19, 3, celui pour qui les forteresses ont été brisées par Agni, VII, 5, 3, et plus ordinairement par Indra. Au vers I, 130, 7, les forteresses brisées par Indra pour Pûru sont au nombre de

quatre-vingt-dix, et de plus la mention du démon Çambara ne permet guère de douter qu'il s'agisse d'un exploit mythique. Le nom de Çambara est encore rapproché de celui de Pûru au vers I, 59, 6, où c'est Agni qui triomphe du démon. Enfin aux vers I, 131, 4, et VI, 20, 10, où figure encore le nom de Pûru, les forteresses, les sept forteresses brisées par Indra, reçoivent l'épithète *çâradî* donnée également au vers I, 174, 2, aux sept forteresses d'où Indra fait couler les eaux. Cette qualification du reste suffirait à elle seule pour nous révéler leur nature céleste[1].

Dans les derniers passages cités, c'est-à-dire aux vers I, 59, 6 ; 131, 4 et VI, 20, 10, le nom de *pûru* est au pluriel. Ce ne serait pas une raison de refuser au mot Pûru le caractère de nom propre, soit dans les citations précédentes, soit même dans celles-ci. Les Pûrus, en effet, peuvent être une race dont Pûru est le chef. Autre observation : les Pûrus paraissent bien être une race réelle, terrestre, humaine, au vers VII, 96, 2, où ils sont représentés habitant les deux rives de la Sarasvatî, qui, malgré l'épithète « amie des Maruts », semble bien être elle-même dans ce passage la rivière terrestre ainsi nommée. J'en dirai autant des Pûrus auxquels Indra s'adresse au vers X, 48, 5, pour leur promettre son secours s'ils lui offrent le Soma. L'emploi du présent dans deux des passages cités, I, 59, 6 et VI, 20, 10, suggère la même conclusion. Mais il ne suit pas de là que le chef de la race, que Pûru ait été pareillement un personnage réel. Bien d'autres races ou familles védiques dont on ne peut nier non plus l'existence réelle n'en ont pas moins un ancêtre mythique. La race des Pûrus, toutefois, donne lieu à une remarque particulière.

Le nom de Pûru doit avoir eu une autre forme, *pûrus*, dont le mot *purusha*, primitivement [2] *pûrusha*, aura été dérivé, comme *manusha* l'a certainement été de la forme *manus*, qu'on rencontre en effet pour le nom de Manu. Or, *purusha* signifie « homme » comme *manusha* [3]. On peut

1. Voir plus haut, p. 211.

2. On admet, il est vrai d'ordinaire, que l'*û* long de la forme *pûrusha* est dû à un allongement métrique de l'*u* bref de *purusha*. Mais nous pouvons tout aussi bien supposer que c'est la quantité primitive qui s'est conservée à la faveur du mètre, et le rapprochement du nom de Pûru paraît faire pencher la balance en faveur de cette hypothèse.

3. Avec une nuance particulière pourtant : car *purusha* s'emploie spécialement dans le sens de *vir*. Mais il a aussi celui de *homo*, comme le

donc se demander si les Pûrus ne sont pas aussi les hommes en général. Et en effet, il paraîtra assez naturel d'interpréter en ce sens la formule du vers IV, 38, 3, qui constate la joie inspirée à « *tout* Pûru » par la vue du cheval mythique Dadhikrâvan représentant le feu céleste et particulièrement le soleil, et par suite aussi celle qui nous montre Mitra et Varuna donnant le même Dadhikrâvan aux Pûrus comme un feu brillant, IV, 39, 2, cf. 38, 1. Il n'y aurait rien de choquant dans le pléonasme que formerait l'addition au mot *pûru* du terme « mortel » V, 17, 1, ou de celui de « race humaine, race de Manus », VIII, 53, 10, désignant avec lui l'homme invité à honorer Agni de sacrifices, ou ceux qui pressent le Soma pour l'offrir à Indra.

Le fait que le mot *pûru* aurait pu, comme nom de race, désigner l'humanité tout entière, ne serait pas une raison de lui refuser toute valeur mythique, particulièrement dans les formules où il désigne le chef, l'ancêtre de la race. On pourrait plutôt emprunter au nom de Manu [1] un argument d'analogie en faveur de la conclusion opposée. Mais l'usage de notre mot comme nom propre est-il bien établi? Et le sens d'« homme » ne pourrait-il pas convenir à tous les passages cités, à la seule condition de prendre le singulier dans le sens collectif? A cela nous répondrons que le nom de Pûru figure avec différents noms propres dans des énumérations où il ne peut guère lui-même avoir une autre valeur. Nous le verrons tout à l'heure construit au pluriel avec différents noms de race. Il l'est aussi au singulier avec différents noms d'individus, avec *purukutsa*, I, 63, 7, cf. VI, 20, 10, avec *trasadasyu* (*paurukutsi*) VII, 19, 3, avec *divodâsa* et *atithigva*, I, 130, 7.

Un autre point est à prendre en considération. Aux vers VII, 8, 4 et I, 129, 5, Pûru devient l'ennemi dont Agni a triomphé ou contre lequel on invoque Indra. On pourra sans doute être tenté d'expliquer cet aspect nouveau de Pûru, ou du Pûru, soit en s'en tenant au sens général d'« homme », soit en invoquant la diversité des races, des tribus, auxquelles

prouve par exemple l'emploi du dérivé adverbial *purushatâ* dans les formules telles que « nous avons péché comme des hommes que nous sommes », VII, 57, 4 et *passim*.

1. Il est douteux pourtant que le mot *pûru* ait eu *dès l'origine* un sens mythique, comme celui de Manu, qu'il ait désigné le chef de la race avant de désigner la race elle-même. L'étymologie qui le rattache à la racine *par*, *pri*, *pur* « remplir », dans le sens de « peupler » est en effet assez séduisante.

peuvent appartenir les auteurs des différents hymnes. Mais il faut remarquer que, dans un troisième passage célébrant une victoire remportée avec l'aide d'Indra sur Pûru ou le Pûru, l'exploit du dieu consiste à briser sept forteresses, VII, 18, 13[1], comme dans les formules où Pûru est son protégé, l'ennemi étant un démon tel que Çambara. A supposer donc que Pûru ou le Pûru, dans les formules où il est traité en ennemi, soit un ennemi réel, humain, il n'en est pas moins, par les termes mêmes dont se sert le poète, assimilé à un démon.

C'est tout ce qui importe à la démonstration que nous poursuivons à travers ces études consacrées aux protégés et aux ennemis d'Indra. Pûru, s'il n'appartient pas à la série des personnages dont le type est Kutsa, et qui représentent le feu sous un double aspect, quelquefois comme démon, plus souvent comme sacrificateur et protégé d'Indra, est du moins traité comme eux dans les formules des hymnes, en vertu de l'assimilation ordinaire des combats terrestres aux combats célestes[2].

Le passage annoncé où le nom des Pûrus est rapproché de ceux d'autres races, les Yadus, les Turvaças, les Druhyus et les Anus, I, 108, 8, nous conduit naturellement à l'étude de celles-ci. Ajoutons seulement que le mot *pûru*, au singulier collectif, est encore rapproché de l'un de ces noms, celui de Druhyu, et d'un autre, Trikshi, construits de même, VI, 46, 8.

§ XIII. — Turvaça et Yadu

Nous venons de voir les Turvaças et les Yadus rapprochés des Druhyus, des Anus et des Pûrus, I, 108, 8. Les mêmes noms, à l'exception de celui de Pûru, sont encore rapprochés au vers VIII, 10, 5, où ils sont construits au singulier, vraisemblablement dans le sens collectif. On ne peut méconnaître un certain rapport entre ces passages et ceux qui concernent les « cinq races », c'est-à-dire les races des cinq points car-

1. Nous retrouverons plus loin ce passage qui renferme encore d'autres détails mythiques.

2. Ajoutons que si nous n'avons à citer aucun texte à l'appui d'une assimilation spéciale de Pûru à Soma ou à Agni, nous pouvons au moins rappeler que le mot *purusha*, dérivé de *pûru* (p. 352, note 2), est devenu le nom d'un personnage mythique représentant Soma. Voir I, p. 274-276.

dinaux. Le second renferme, en même temps que les quatre noms de Druhyu, d'Anu, de Turvaça et de Yadu, la mention de l'Orient et de l'Occident. De plus, ce vers, comme le vers I, 108, 8, est une énumération des lieux qui peuvent retenir soit les Açvins, soit Indra et Agni, et qu'on prie ces divinités de quitter à l'appel du sacrificateur. Or, on trouve souvent, dans des formules équivalentes, la mention des points cardinaux, VIII, 54, 1, et *passim*.

On doit remarquer pourtant que le vers I, 108, 8 est le seul passage où se rencontrent à la fois les cinq noms. Il est vrai que les cinq races sont les races des quatre points cardinaux et d'un cinquième point, et que nous avons retrouvé au vers VIII, 10, 5, quatre de nos cinq noms. Mais, en réalité, ces quatre noms forment moins une tétrade que deux couples réunis. On verra en effet que le rapprochement des noms de Turvaça et Yadu d'une part, que celui des noms de Druhyu et Anu de l'autre, est très fréquent, tandis que les quatre noms ne sont réunis que dans les deux passages déjà cités. Le vers VIII, 4, 1, quoiqu'il fasse mention des quatre points cardinaux, ne renferme que le nom de Turvaça et celui d'Anava, dérivé d'Anu. Au vers VI, 46, 8, sont rapprochés trois noms dont l'un ne se trouvait dans aucune des énumérations précédentes, à savoir Druhyu, Pûru et Trikshi. Turvaça se rencontre aussi seul dans une formule tout à fait analogue, I, 47, 7. Concluons. Il existe, d'une part, une formule « les cinq races », de l'autre différents noms de races; les poètes font de ces noms diversement combinés un usage qui rappelle la formule des cinq races; ils ont pu même s'en servir quelquefois pour essayer de désigner nommément ces cinq races; mais il n'y aurait eu là que des tentatives isolées qui ne paraissent pas avoir abouti à une identification définitive.

En tout cas, si le rapprochement des cinq noms que renferme le vers I, 108, 8 peut s'expliquer par la formule des cinq races, il ne saurait inversement donner la clef de cette formule. C'est elle qui préexiste, et nous en avons précédemment reconnu l'origine [1]. Après avoir désigné d'abord les races des quatre points cardinaux, c'est-à-dire du monde visible, plus celle du monde invisible, elle a, par des applications secondaires, désigné, tantôt cinq races divines [2], tantôt

1. P. 127.
2. Voir p. 139.

cinq races humaines. L'assimilation signalée ne saurait donc, quelque valeur qu'on y attache, déterminer à elle seule le caractère des races désignées par les noms de Turvaça et de Yadu, de Druhyu et d'Anu. Mais elle ne pourrait que nous disposer à leur reconnaître un caractère mythique.

Nous nous en tenons d'abord à Turvaça et Yadu. Le second n'est jamais nommé sans le premier, car le nom de Turva qui accompagne le sien au vers X, 62, 10 doit être considéré comme équivalent à celui de Turvaça. On pourrait donc être tenté de croire que les deux noms de Turvaça ou Turva et de Yadu sont eux-mêmes équivalents, si l'on n'avait au vers IV, 30, 17 le duel *turvaça-yadû*. Le nom de Turvaça lui-même ne se rencontre sans le nom de Yadu, ou sans son dérivé Yâdva, VII, 19, 8 (employé aussi seul, VIII, 1, 31 ; 6, 46 et 48), qu'aux vers I, 47, 7 ; VI, 27, 7; VII, 18, 6 ; VIII, 4, 1, et au vers VIII, 4, 19. Dans le dernier, il est au pluriel, de même qu'au vers I, 108, 8, où se rencontre également le pluriel du nom de Yadu. Partout ailleurs les deux noms sont au singulier. Nous avons déjà proposé, pour le vers VIII, 10, 5, de prendre ce singulier au sens collectif. Dans le plus grand nombre des cas, il est à peu près impossible de décider si les deux noms désignent les races ou leurs chefs. L'emploi presque constant du singulier doit cependant nous porter à croire qu'à l'origine chacun des deux noms ne désignait qu'un personnage unique. Yadu est resté un chef de race dans l'épopée, et il y a un frère dont le nom, Turvasu, paraît n'être qu'une autre forme de celui de Turvaça.

Les Turvaças et les Yâdvas paraissent bien des êtres réels dans les *dâna-stuti*, VIII, 4, 19 et 6, 46, cf. 1, 31, qui célèbrent leurs libéralités. Même observation sur le vers VIII, 9, 14, où les noms de Turvaça et Yadu figurent à côté de celui des Ka*n*vas pour désigner les sacrificateurs chez lesquels le Soma est offert actuellement aux Açvins. Mais cela n'empêcherait pas que les ancêtres Turvaça et Yadu, et même leurs descendants dans la période la plus ancienne de leur prétendue histoire, ne fussent des êtres purement mythiques. Du moins sont-ils traités dans les formules védiques comme s'il en était ainsi, et, encore une fois, c'est tout ce qui nous importe.

Turvaça et Yadu sont des protégés d'Indra[1], I, 54, 6 ; X.

1. Et des Maruts, VIII, 7, 18.

49, 8, cf. VIII, 45; 27. Il a apaisé pour eux les eaux, V, 31, 8, et les leur a fait traverser, I, 174, 9 = VI, 20, 12, « bien qu'ils ne sussent pas nager », IV, 30, 17, cf. II, 15, 5. Sans doute, il est possible que ces formules célèbrent le passage réel de l'une ou de plusieurs des rivières qui coulent entre la première patrie des Âryas et la vallée du Gange, où ils sont venus plus tard s'établir [1]. Mais elles doivent être tout au moins empruntées à des récits d'aventures mythologiques [2]. En effet ce n'est pas seulement aux hommes, cf. VII, 32, 27, qu'Indra a fait traverser les eaux. Ce genre d'assistance, devenu comme le type de celle qu'ils attendent de lui dans un danger quelconque, VIII, 86, 15 et *passim*, n'a pas non plus manqué aux dieux. Nous lisons au vers X, 104, 8, qu'Indra a trouvé un passage pour les dieux comme pour Manus, cf. I, 165, 8, à travers les sept et les quatre-vingt-dix-neuf rivières. Ces rivières, qu'il traverse lui-même, *ibid.*, cf. VIII, 85, 1 ; X, 108, 4, lors de sa victoire sur Ahi-V*r*itra, I, 32, 14, sont évidemment des rivières mythiques. On a pu dire qu'il les avait arrêtées, V, 32, 1 (comme on a dit qu'il avait arrêté les montagnes mobiles, II, 11, 7 ; 12, 2, c'est-à-dire les nuages [3]), non pas, je crois, pour donner à entendre qu'il avait mis fin à des pluies excessives [4], mais par allusion à quelque personnage sauvé des eaux. Nous verrons plus tard par la légende de Bhujyu [5] que le type des personnages de ce genre est Soma ou Agni. Ajoutons qu'Agni

1. C'est une expédition de ce genre qui est célébrée dans l'hymne III, 33. La Vipâç et la Çutudrî (vers 1) qui s'apaisent à la prière du fils de Kuçika (vers 5), c'est-à-dire de Viçvâmitra, cf. III, 53, 9 et 12, pour laisser passer les Bharatas (vers 9-12), sont des rivières réelles. Voir pourtant la note suivante.

2. C'est ainsi que dans l'hymne III, 33 (voir la note précédente), une formule qui ne convient proprement qu'aux rivières célestes est appliquée à la Vipâç et à la Çutudrî, traversées par les Bharatas : les rivières, prenant la parole, déclarent qu'elles ont été délivrées par Indra dans sa lutte contre Ahi-V*r*itra (vers 6 et 7, cf. 2).

3. C'est là, je crois, la signification primitive des montagnes mobiles. Mais il semble bien que dans l'un au moins des passages cités, II, 12, 2, le mot *parvata* est pris au sens propre. On y lit en effet qu'Indra a aussi consolidé la terre vacillante. Ailleurs encore il est dit, non seulement qu'Indra a consolidé, étayé les mondes, II, 15, 2, et *passim*, mais qu'il a arrêté la terre dans sa marche, II, 15, 5, cf. X, 149, 1, qu'il a fixé « le père et la mère » mobiles, X, 120, 7.

4. Le vers 10 de l'hymne V, 83 à Parjanya est, à ma connaissance, le seul passage du *R*ig-Veda qui fasse allusion à la possibilité d'un « excès » de pluie. Cf. cependant encore le vers IV, 30, 12, où Indra paraît arrêter une inondation.

5. Sauvé par les Açvins, vol. III, p. 10 et suiv.

est appelé au vers X, 4, 5 un taureau « qui ne sait pas nager ». C'est ce dernier trait, reproduit au vers IV, 30, 17 où il est appliqué à Turvaça et Yadu, qui me paraît donner à la formule une couleur essentiellement mythique. Ajoutons que le nom de Turvaça, signifiant « qui traverse », conviendrait très bien à un personnage qui devrait son existence même au mythe du feu céleste sauvé des eaux ; il lui doit en tout cas la formule qui célèbre son sauvetage.

Aux vers VII, 19, 8 et IX, 61, 2, au contraire, Turvaça et Yadu ou Yâdva sont les ennemis qu'Indra frappe dans l'intérêt d'Atithigva ou de Divodâsa ; dans le dernier passage même, ils figurent à côté du démon Çambara.

Le vers VI, 27, 7, d'après lequel Indra a « livré » Turvaça à S*rin*jaya, peut aussi s'entendre dans un autre sens, si on le rapproche du vers VI, 45, 1, portant qu'Indra a amené de loin Turvaça et Yadu, et surtout du vers I, 36, 18, où Turvaça et Yadu sont appelés par l'intermédiaire d'Agni, et du vers VIII, 4, 7, où les suppliants demandent « à voir » Turvaça et Yadu. Ces derniers passages, en tout cas, font de l'apparition de Turvaça et Yadu un bienfait du ciel. On voit que ces personnages ne pourraient pas être autrement traités s'ils représentaient réellement le feu ou le Soma, considérés tour à tour comme des trésors célestes, ou comme des démons quand ils se dérobent eux-mêmes à l'attente des hommes, ou comme des sacrificateurs protégés d'Indra quand ils font cause commune avec lui.

Notons enfin que dans l'hymne VII, 18, célébrant le combat de Sûdas[1], Turvaça est appelé, au vers 6, l'« offrande »[2], apparemment parce que le combat est assimilé lui-même à un sacrifice. N'y aurait-il pas là une allusion au dieu-offrande, à Soma ?

Tout au moins c'est, au vers IX, 68, 8, le Soma, d'après le contexte, le Soma céleste, qui reçoit le nom de Vayya. Or, ce nom de Vayya forme avec le nom de Turvîti tiré de la même racine que celui de Turvaça, un couple qui offre la plus grande analogie avec celui de Turvaça et Yadu, dont il est rapproché au vers I, 54, 6.

Turvîti et Vayya sont en effet aussi des protégés d'Indra, *ibid.*, pour lesquels ce dieu a également arrêté les eaux, II, 13, 12, ou, selon l'expression du vers IV, 19, 6, qui sug-

1. Voir plus bas, p. 364.
2. *Littéralement* « le gâteau », *purolâç*.

gère bien l'idée d'une rivière céleste, « la grande rivière qui renferme toutes les vaches ». L'auteur du vers I, 61, 11, à propos du même événement, joue sur le nom de Turvîti, en disant qu'Indra « qui fait traverser », *turvani*, a fait un gué pour celui qui traverse, *turvîti*[1]. Au vers I, 36, 18, enfin, Turvîti figure avec Turvaça et Yadu dans l'énumération des personnages que le suppliant appelle par l'intermédiaire d'Agni « comme une force contre le Dasyu ».

Si Vayya[2] est identifié avec Soma, Turvîti est, au vers I, 112, 23, rapproché du personnage incontestablement mythique de Kutsa Arjuneya[3]. Bref, la réalité historique de Turvîti et de Vayya soulève les mêmes doutes que la réalité de Turvaça et Yadu, et même quelques-uns de plus. Les nouvelles raisons de doute sont d'ailleurs dans une certaine mesure applicables à Turvaça et Yadu, en vertu de l'analogie des deux couples. Enfin cette analogie même est un dernier et peut-être le plus fort argument en faveur du caractère mythique, soit des personnages eux-mêmes, soit tout au moins des formules où s'est fixé le souvenir de leurs aventures.

§ XIV. — Druhyu et Anu.

Les passages où ces deux noms ensemble sont rapprochés de ceux de Turvaça et de Yadu ont été déjà cités [4]. Ils figurent encore ensemble au vers VII, 18, 14. Mais chacun des deux est en outre employé plusieurs fois seul, et ils ne paraissent pas former un couple aussi étroitement uni que celui de Turvaça et Yadu.

Le mot *druhyu*, tiré de la racine *druh*, qui a formé sans suffixe un autre mot désignant la tromperie personnifiée, le démon, semble lui-même un nom essentiellement démoniaque. En fait, les Druhyus sont rangés parmi les ennemis d'Indra et de son protégé Sudâs au vers 14 de l'hymne VII, 18, et au vers 12, le nom de Druhyu est construit au singu-

1. Cf. dans le même vers le jeu de mots *dâçushe daçasyan*.
2. Nommé aussi seul, comme protégé des Açvins, I, 112, 6.
3. Et de celui de Dabhîti dont le nom est formé, avec le même suffixe, de la racine *dabh*, et s'il n'était pas un nom mythique, aurait été, comme celui de Turîti, le nom d'un *prédestiné*. Voir plus haut, p. 350.
4. Ainsi que celui où Druhyu est rapproché de Trikshi et de Pûru, VI, 46, 8, et ceux où Anava est rapproché de Turvaça, VIII, 4, 1, et de Pûru, VII, 18, 13.

lier, parallèlement à celui d'un certain Kavasha « qui avait crû dans les eaux », c'est-à-dire d'un Sosie quelconque de V*r*itra. Le vers 6 parle cependant de l' « obéissance » des Druhyus, et, ce qui est plus caractéristique, ils y figurent en compagnie des Bh*r*igus. Tout s'explique s'ils représentent comme ceux-ci des possesseurs du feu céleste, et, en dernière analyse, le feu lui-même. Tantôt ils livrent le feu ou se livrent eux-mêmes de bonne grâce aux hommes, ou à Indra leur allié, et alors ils peuvent être assimilés aux Bh*r*igus. Tantôt, plus fidèles à leur nom, ils restent des démons qu'Indra doit combattre et déposséder.

Les Anus sont compris au vers 14 de l'hymne VII, 18, parmi les ennemis d'Indra et de Sudâs. Le dérivé *ânava* désigne également au vers 13 l'ennemi dont Indra a distribué les biens à un personnage ou à une race du nom de T*r*itsu, dont la signification mythique ne saurait guère être mise en doute[1]. A plus forte raison, l'ennemi de T*r*itsu doit-il être un personnage ou une race mythique, et, en effet, l'*A*nava est rangé au vers VI, 62, 9, avec « la parole trompeuse » et le Rakshas, parmi les ennemis démoniaques d'un dieu qui est probablement Agni. Cependant, Agni lui-même reçoit au vers VIII, 63, 4, le nom d'*A*nava, et au vers V, 31, 4, les Anus figurent, comme ayant fait un char à Indra, à côté de Tvash*t*r*i qui a forgé sa foudre, et des prêtres qui, avec leurs hymnes, lui ont donné la force de tuer Ahi. Ce dernier passage est tout à fait significatif. Le rapprochement de Tvash*t*r*i, en particulier, qui tour à tour est l'ennemi d'Indra ou lui forge lui-même sa foudre, suggère naturellement l'idée que les Anus représentent comme lui le feu céleste, sous sa forme tour à tour bienveillante et malveillante, tantôt se laissant contraindre, tantôt, au contraire, secondant les desseins d'Indra.

Nous avions vu les Druhyus rapprochés des Bh*r*igus. La fabrication du char d'Indra est également un trait de ressemblance entre les Anus et les Bh*r*igus auxquels la même œuvre est attribuée, IV, 16, 20, cf. X, 39, 14. En somme, les Druhyus et les Anus semblent ne différer des Bh*r*igus, des A*n*giras et des autres troupes mythiques de ce genre, que par leur caractère équivoque, tour à tour semi-divin et démoniaque.

1. Voir p. 363.

§ XV. — SUDÂS.

Nous n'avons pas l'intention de contester la réalité historique du personnage de Sudâs. A la vérité, dans plusieurs des passages dont le contexte semble impliquer l'existence actuelle du sacrifiant désigné par le mot *sudâs*, VII, 25, 3; 53, 3; VII, 60, 8 et 9; 64, 3, ce mot pourrait n'avoir que son sens étymologique de « bienfaisant » ou de « pieux », comme aux vers V, 53, 2; VIII, 67, 4, cf. VII, 32, 10, et aux vers I, 184, 1; 185, 9, où il est employé au comparatif. Mais au vers 1 de l'hymne VII, 83, spécialement consacré à la légende du roi Sudâs, nous voyons Indra et Varu*n*a invités à frapper pour lui les ennemis *ârya* et les ennemis *dâsa*, c'est-à-dire les ennemis de race âryenne et ceux de race étrangère, en un mot des « hommes ». De plus, les vers 22-25, composant une *dâna-stuti* à la fin de l'hymne VII, 18, nous donnent une généalogie de Sudâs, fils de Divodâsa, 25, petit-fils de Devavant, 22, et désigné encore par le patronymique Paijavana, 22, 23, 25, qui ne peut s'appliquer qu'à un bienfaiteur réel. C'est d'ailleurs pour nous une bonne fortune de rencontrer enfin, parmi ceux des protégés d'Indra que les hymnes nous font connaître autrement que par quelque mention insignifiante, un personnage dont la réalité historique ne semble pas pouvoir être mise en doute. Sa légende, en effet, va nous permettre de constater, sur un exemple vraiment concluant, le rôle joué par les formules mythiques dans le récit des combats livrés par un simple mortel, soit que ce mortel passe pour avoir vaincu en effet de purs démons, soit que les poètes qui célèbrent ses victoires aient simplement, par l'usage qu'ils font de la langue mythologique, assimilé à des démons des ennemis réels comme leur vainqueur lui-même.

Passons rapidement sur les textes où le pieux sacrifiant Sudâs, VII, 19, 6, protégé d'Indra[1], *ibid.*, et VII, 20, 2, est simplement compris dans des énumérations de favoris du même dieu, renfermant la mention, soit d'un personnage évidemment mythique comme Kutsa, VII, 19, 2 et 3, soit des sept forteresses qu'Indra brise avec sa foudre, I, 63, 7, et

1. Et des Açvins, I, 47, 6; 112, 19.

qui suggèrent naturellement l'idée des sept forteresses du démon. Le *r*ishi Viçvâmitra « né des dieux » lui a fait passer une rivière en arrêtant pour lui les eaux, III, 53, 9, cf. 11. N'insistons pas non plus sur le rapport de cette formule avec celles qui sont appliquées à Turvaça et Yadu, et avec le mythe d'Agni ou de Soma traversant les eaux célestes. Le roi, III, 53, 11, Sudâs était « serré »[1], *ni-bâdhita*, VII, 83, 6, entouré de tous côtés, *ibid.*, 8, par « dix » rois. Faut-il voir là une image des dix doigts qui jouent un si grand rôle dans les formules concernant Agni et Soma, de ces dix « sangles » *kakshyâ*, X, 101, 10, *raçanâ* X, 4, 6, qui les serrent, et qui ont fait comparer à deux voleurs, X, 4, 6, les deux mains, soit du sacrificateur, soit plutôt du gardien céleste qui les tient cachés et qui se confond souvent avec le démon? Les « dix » rois « qui ne sacrifient pas », VII, 83, 7, sont-ils destinés à rappeler ces mains qui refusent d'accomplir le sacrifice céleste, c'est-à-dire d'allumer le feu dans le ciel ou d'en laisser épancher le Soma? Je n'ose l'affirmer[2], mais je pense qu'en tout cas personne ne croira que ce nombre exact de *dix* rois, tout à fait consacré pour la légende de Sudâs, VII, 33, 3; 83, 6; 7 et 8, ait été réellement fourni par l'histoire. Nous allons d'ailleurs avoir à signaler des traits plus caractéristiques.

Dans les hymnes VII, 33 et 83, où se rencontre cette formule des dix rois, on voit que Sudâs a dû son salut à des personnages vêtus de blanc et aux cheveux tressés, qui reçoivent au vers VII, 33, 1 le nom de Vasish*t*has, et au vers VII, 83, 8, le nom de T*r*itsus. On ne peut douter en effet que le nom de T*r*itsu donné aux prêtres, amis de Sudâs, dont le ministère a été efficace, VII, 83, 4, cf. 6; 7 et 8, et figurant seul dans l'hymne VII, 83, désigne les mêmes personnages que celui de Vasish*t*ha, à côté duquel il

1. C'est sans doute à cette « angoisse » de Sudâs et des siens que fait allusion, au vers 1 de l'hymne VII, 83, l'épithète *prithu-parçu*, donnée aux compagnons de Sudâs quand ils ont vu Indra et Varu*n*a venir à leur secours. Ce mot (où M. Ludwig cherche les noms des Parthes et des Perses!) paraît signifier « qui a les côtes » c'est-à-dire la poitrine « au large ». Cf. la formule « Mes côtes me font souffrir de tous côtés », I, 105, 8; X, 33, 2, et le tour analogue du vers 5 de l'hymne VII, 83 lui-même.

2. Quoiqu'on puisse supposer qu'au vers VIII, 5, 38, les dix doigts ont été effectivement appelés les dix rois par allusion à la légende de Sudâs : reste la formule dans laquelle le prêtre célèbre la libéralité d'un sacrifiant qui lui a « donné » dix rois brillants comme l'or signifierait simplement qu'il a rendu ses dix rois (ses dix doigts) brillants comme l'or, soit en les chargeant d'anneaux, soit en lui remplissant d'or les deux mains.

figure dans l'hymne VII, 33 (vers 5 et 6), et qui est appliqué dans cet hymne, à la fois à un représentant du feu descendu du ciel (vers 10, 11 et 13), et à une famille de prêtres, demi-mythique, demi-réelle, considérée comme issue de lui. Or, ce nom signifie « qui perce » ou « qui fend », comme le mot *pratrid*, appliqué dans le derniers vers du même hymne à des personnages qui paraissent être encore les Vasish*t*has, attendant leur ancêtre sous sa forme de feu céleste. Il vient d'une racine *tard, trid,* qui est fréquemment employée pour exprimer l'exploit du prêtre, III, 31, 5; X, 74, 4, ou d'Indra ouvrant un passage aux eaux, I, 32, 1; II, 15, 3; IV, 19, 8; VII, 82, 3, cf. V, 53, 7, aux vaches, VI, 17, 3, et plus généralement aux trésors célestes, IV, 28, 5; VI, 17, 2, et à Soma lui-même, VI, 17, 1. Mais ce n'est pas tout. Quel est l'ennemi de Sudâs dont Indra triomphe avec l'aide de ces T*r*itsus? Un certain Bheda, qui semble en effet personnifié au vers VII, 18, 18, mais dont le nom signifie proprement « fente ». Le triomphe dont il s'agit est donc en somme celui des « fendeurs » sur la « fente », VII, 18, 19; 83, 4, cf. 33, 3. Nous avons vu Vala, proprement « l'antre » qui recèle les eaux, les vaches, les trésors célestes, personnifié en un démon. Nous avons vu d'autre part, dans le personnage de Vya*m*sa « le désarticulé », l'exemple d'un démon qui doit son nom à l'état même où le réduit la victoire d'Indra. Ce double rapprochement nous explique comment la « fente » a pu devenir l'ennemi d'Indra et des « fendeurs » [1]. Car il est décidément impossible d'admettre la réalité historique, sinon des personnages désignés par les noms de Bheda et de T*r*itsus, au moins de ces noms mêmes. L'histoire, à supposer qu'elle forme le fond de notre légende, y est racontée dans la langue de la mythologie. Les formules qui nous montrent Bheda « conquis » par Indra et Varu*n*a, VII, 83, 4, ou « volé » par Indra, VII, 18, 19, avec l'aide des T*r*itsus, si elles appartiennent vraiment à un fragment d'épopée humaine, sont en tout cas empruntées à la grande épopée divine, et si le passage du *Sindhu,* au vers VII, 33, 3, peut s'entendre du passage de

1. A moins que le mot *bheda* n'ait eu le sens de « mur », proprement « séparation », qui appartient dans la langue classique au mot *bhitti* formé de la même racine. Quoi qu'il en soit, un mot *bhid* est encore employé, au vers I, 174, 8, d'une façon qui rappelle la victoire d'Indra sur Bheda, et qui confirme l'identification du *bheda* mythique avec les forteresses du démon : « Indra a brisé les *bhid* impies comme des forteresses ».

l'Indus, on avouera tout au moins que la formule, rapprochée du nom de Bheda, rappelle inévitablement le passage des rivières célestes.

Les combats livrés par Indra aux ennemis de Sudâs font le sujet d'un long hymne, VII, 18, qui, dès le début des études védiques, a été signalé comme l'un des morceaux le plus incontestablement historiques du recueil. On n'en rencontre pas moins, presque à chaque vers de cet hymne, des détails qui sont autant d'allusions aux combats mythiques dont les combats réels ne sont que la reproduction terrestre.

Commençons par les noms de l'ennemi. Nous connaissons déjà celui de Bheda, 18 et 19, vaincu par les Tṛitsus, 7; 13; 15 et 19. Celui de Çimyu, 5, n'est employé qu'une autre fois, et il l'est parallèlement au nom de Dasyu, dans un passage, I, 100, 18, où ce dernier mot doit désigner les démons, puisque Indra conquiert sur eux, non seulement « les eaux », mais « le soleil ». Le nom de Yakshu, donné, soit à toute une race, 19, soit seulement au personnage déjà étudié de Turvaça, 6, rappelle celui de Yaksha donné à des apparitions fantastiques [1] d'un caractère plus ou moins démoniaque. Nous reviendrons sur les Ajas, 19, à propos d'Aja Ekapâd [2], et nous verrons que leur nom peut s'expliquer comme celui d'une troupe mythique dont ce personnage aurait été le chef. Cette troupe aurait eu un caractère équivoque, semi-divin et semi-démoniaque, comme celles des Druhyus, 6 et 14, et des Anus, 13 et 14, que nous avons précédemment étudiées, et celle des Bhṛigus, 6, dont on ne saurait en tout cas contester l'origine essentiellement mythique. Quant à Çambara, 20, nous savons que c'est un pur démon.

Les nombres des vingt-un ennemis, 11, et de sept forteresses, 13, sont naturellement empruntés aux formules mythiques.

Le lieu du combat rappelle également le théâtre des combats célestes. Sans doute, les eaux qu'Indra rend guéables pour Sudâs, 5, peuvent être des rivières réelles, et la Parushṇî, 8 et 9, dont les ennemis s'étaient emparés, est en effet comprise, au vers X, 75, 5, dans une énumération des cours d'eau qui arrosent le pays occupé par les Aryas. Mais ce nom, féminin de l'adjectif *parusha* « tacheté », paraît emprunté lui-même à la langue mythologique. Il est donné aux

1. Voir le dictionnaire de Pétersbourg, *s. v.*
2. Vol. III, p. 23-24.

vaches qu'Indra remplit d'un lait brillant, VIII, 82, 13, et sert d'épithète à la « laine » dont se revêt Indra, IV, 22, 2, ou désigne le lieu même où les Maruts se revêtent pareillement de laine, V, 52, 9. La laine dont il s'agit là ne peut être que la laine des nuages[1] également représentés par les vaches tachetées, cf. VI, 56, 3. D'ailleurs, dans le même vers qui nous montre les ennemis maîtres de la Parush*n*î, nous lisons qu'ils « stérilisaient », *srevayanta*h Aditi, c'est-à-dire la femelle céleste[2], la source de tous les dons que l'homme attend du ciel. Car il est d'autant plus naturel de croire que le mot *aditi* désigne bien ici le personnage divin de ce nom, que nous rencontrons deux vers plus loin, 10, le mot *priçni*, c'est-à-dire un autre nom de la femelle céleste[3]. Qu'est-ce encore que ce personnage appelé à la fois un animal, *paçu*, et un sage, *kavi*, qui gît effrayé, 8, sans doute au milieu des eaux de cette Parush*n*î dérobée par ceux qui stérilisent Aditi, si ce n'est un représentant d'Agni ou de Soma? Ou si cette formule semble trop obscure, pour qui était faite, si ce n'est pour un démon, la formule que le vers 12 applique à l'ennemi, réel ou non, peu importe, qu'Indra frappe de sa foudre, *vriddham apsu* « qui a crû au milieu des eaux »[4]?

Le souvenir des combats célestes est encore éveillé par des détails d'un autre ordre. Je veux parler de ceux qui nous montrent les combats de Sudâs, comme ceux qu'Indra livre aux démons, assimilés à un sacrifice. Turvaça, comme nous l'avons vu déjà, est le « gâteau » de ce sacrifice, 6, et c'est apparemment aussi en qualité d'offrandes que les Matsyas ont été « préparés », *niçitâ*h, *ibid.*, cf. I, 171, 4. Le « sage animal » du vers 8, qui nous a paru rappeler Agni ou Soma caché, est peut-être en même temps considéré comme la victime du même sacrifice. Les attelages « obéissants », 10, ont

1. Cf. le démon Aur*n*avâbha, p. 223.
2. Voir vol. III, p. 88 et suiv.
3. Surtout quand elle est considérée comme la mère des Maruts. Voir le chapitre de la troisième partie consacré à ces dieux, et particulièrement sur les épithètes *priçni-gâva*h « qui ont pour vache Priçni », et *priçni-nipreshitâsa*h « tombant sur Priçni », la page 399 et la note 1 de la même page.
4. Si le mot *srakti* avait, comme nous l'avons admis pour *srika*, le même sens que *srakva* et *srikvan*, c'est-à-dire « coin de la bouche », et par extension « bouche, gueule », la formule du vers 17 « Indra a brisé les *srakti* avec une aiguille » rappellerait celle qui nous montre le dieu brisant de sa foudre les mâchoires de Vritra, I, 52, 6.

bien l'air d'être les prières. C'est peut-être aussi l'effet des prières qui est exprimé dans la formule du vers 14, d'après laquelle les ennemis ont été endormis c'est-à-dire détruits « pieusement », 14. L'adversaire d'Indra, vaincu par ce dieu, reçoit l'épithète *çrita-pâ* « qui boit l'(offrande) cuite », 16, ce qui l'assimile aux démons qui dérobent la part du sacrifice réservée aux dieux, cf. X, 27, 6. Mais la formule la plus intéressante, parce qu'elle suggère directement l'idée, non seulement d'un sacrifice, mais d'un sacrifice mythique, est celle du vers 19, qui nous montre les Ajas, les Yakshus, les races vaincues par les T*r*itsus, apportant comme « offrande », *bali*[1], « des têtes de chevaux ». Il me semble impossible de méconnaître le rapport de cette formule avec le mythe de la « tête du cheval » que nous retrouverons dans la légende de Dadhya*nc*[2]. La « tête du cheval » y représente, comme nous verrons, Agni ou Soma, d'abord cachés, puis se manifestant dans l'espace visible.

1. C'est lè sens propre du mot.
2. Voir le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins.

TROISIÈME PARTIE

LES DIEUX SACRIFICATEURS ET ALLIÉS D'INDRA — LES AÇVINS

CHAPITRE PREMIER

LES MARUTS

Le premier trait à relever dans le mythe des Maruts, c'est qu'il nous montre un certain ordre de fonctions mythiques remplies, non plus par un dieu unique, mais par tout un groupe de personnages divins. Ces personnages sont d'ailleurs entièrement semblables entre eux. Non seulement, ils ont *la même demeure* (littéralement le même nid), I, 165, 1 ; VII, 56, 1, et, toujours réunis[1] (*sajoshas*, V, 57, 1 et *passim*), ils brillent ensemble, I, 166, 13, d'un même éclat, I, 165, 1, et n'ont aussi qu'une même pensée, V, 87, 8 ; VIII, 20, 1 et 21 ; mais ils n'ont tous qu'une essence unique, VIII, 20, 13. On lit, au vers V, 55, 3, qu'ils sont nés ensemble, cf. I, 37, 2 ; 64, 4 et VIII, 20, 21, et qu'ils ont grandi ensemble, cf. V, 56, 5 ; VII, 58, 1. Ils sont pareils comme des jumeaux, V, 57, 4. Ce sont, en effet, des frères entre lesquels il n'y a aucune distinction d'aîné et de puîné, V, 59, 6 et 60, 5. Parmi eux, nul ne commande, d'où cette question, appelant une réponse négative, I, 37, 6 : « Quel est le plus élevé d'entre vous ? » On ne peut, entre eux, distinguer un dernier, cf. VII, 59, 3, non plus qu'entre les rayons d'une roue, V, 58, 5, cf. VIII, 20, 12 ; aussi sont-ils comparés à des rayons partant du même moyeu, X, 78, 4.

Les *r*ishis ne se bornent pas d'ailleurs à appeler les Maruts des frères et des jumeaux ; ils nomment leur père et leur mère. Nous traiterons plus bas de leur mère P*r*içni ; mais nous renverrons à la quatrième partie[2] l'étude particulière que nous devons consacrer à leur père Rudra.

1. Il est dit cependant, au vers V, 61, 1, qu'ils sont venus un à un.
2. III, p. 31 et suivantes.

C'est comme fils de Rudra qu'ils sont eux-mêmes appelés souvent Rudras ou Rudriyas. L'identité des Rudras ou Rudriyas et des Maruts est certaine. Les Maruts reçoivent ces nouveaux noms dans un bon nombre de passages des hymnes qui leur sont exclusivement consacrés, celui de Rudras, aux vers I, 39, 4 et 7 ; 64, 3 ; 85, 2 ; 166, 2 ; II, 34, 9 et 13 ; V, 54, 4 ; 57, 1 ; 60, 2 et 6 ; 87, 7 ; VIII, 7, 12 ; 20, 2, cf. III, 32, 2 et 3 ; VIII, 13, 28 ; 92, 14 ; X, 64, 11 ; 92, 6 ; Vâl 6, 3, celui de Rudriyas, aux vers I, 38, 7 ; II, 34, 10 ; V, 57, 7 ; 58, 7 ; VII, 56, 22 ; VIII, 20, 3, cf. III, 26, 5.

Les noms de Maruts et de Rudras ou Rudriyas sont, en outre, dans différentes énumérations de personnages divins, rapprochés d'autres noms de groupes, de façon à suggérer l'idée que tous ces noms sont devenus à peu près synonymes, que les groupes qu'ils désignent ont été, dans une certaine mesure, confondus, comme représentant tous la puissance divine exercée par une pluralité d'êtres semblables. Ce qu'il y a d'abstrait dans cette conception a pu être exprimé par la formule *viçve devâh* (ou *viçvadevâh*) « tous les dieux », qui souvent paraît désigner, moins la somme, si je puis ainsi parler, des différents dieux auxquels les *ri*shis reconnaissent une personnalité distincte, que les dieux, en général, considérés comme remplissant collectivement les fonctions qui sont ailleurs attribuées à telle ou telle individualité divine. On peut en dire autant du simple terme de « dieux » (*devâ*h) ou de celui de Vasus (*vasava*h), qui n'a également par lui-même aucune application spéciale, quand ils sont employés sans autre détermination, par exemple dans les nombreux passages déjà cités où les troupes divines sont considérées comme accomplissant un sacrifice dans le ciel, ou comme concourant d'une façon quelconque à l'œuvre d'Indra. Or les noms de Maruts, Rudras ou Rudriyas, et d'autres noms de groupes divins, sont souvent compris avec ces noms génériques de Vasus, de Devas ou de Viçvedevas, dans des énumérations qui paraissent moins ajouter des noms propres à des noms communs, qu'accumuler des expressions équivalentes d'une idée très générale, celle de collectivité divine. Nous verrons[1], en étudiant les *A*dityas, que leur nom entre ainsi dans une formule consacrée avec ceux de Vasus et de Rudriyas, et qu'il figure avec ceux des Maruts et des *R*ibhus

1. III, p. 99.

à côté de la formule *viçve devâh* dans un vers, VII, 51, 3, où ces différents noms sont de plus, comme celui de Devas, précédés du même mot *viçve* « tous » : « Tous les Adityas, tous les Maruts, tous les Devas, tous les Ribhus. » Le nom des Maruts, qui est plusieurs fois accompagné de ce mot *viçve*, V, 43, 10 ; 52, 4 ; 58, 3 ; VII, 34, 24 ; 57, 7 ; X, 35, 13, est rapproché, dans d'autres passages encore, des noms de Viçvedevas, VIII, 35, 3 ; X, 35, 13, et de Vasus, Vâl. 6, 3. Il paraît difficile de distinguer les Maruts des Viçvedevas aux vers I, 19, 3 ; 52, 15 ; X, 52, 2 et aux vers 8 et 10 de l'hymne I, 23, cf. II, 41, 15. On verra qu'ils semblent avoir été aussi, dans l'hymne X, 77, formellement identifiés aux Adityas [1]. Enfin nous constaterons, dans le chapitre suivant, une assimilation non moins formelle des Maruts aux Ribhus.

Les Adityas, les Ribhus et les Maruts n'en sont pas moins, à la différence des Vasus et des Viçvedevas, des groupes caractérisés par des traits mythiques particuliers, et qui restent parfaitement distincts en dépit d'assimilations passagères. Le principal, sinon l'unique trait de ressemblance entre eux, est ce fait qu'ils composent également des groupes, des troupes divines ; mais à cet égard même la ressemblance n'est pas complète. Si les Adityas forment souvent, et les Ribhus quelquefois, un groupe indéterminé quant au nombre, ceux-ci forment ordinairement une triade, et ceux-là très souvent aussi, soit un couple, soit une triade, soit une heptade. Le nombre des Maruts, au contraire, reste toujours indéterminé, à moins que le vers V, 62, 17 ne doive s'entendre en ce sens que des groupes de sept Maruts ont donné chacun cent trésors. Ce serait là en tout cas une détermination tout à fait isolée, beaucoup plus fugitive même que celle qui porte à trente-trois le nombre des Viçvedevas, VIII, 35, 3, ou simplement des Devas. D'après le vers I, 168, 2, c'est par milliers que se comptent les Maruts, comme les flots.

Les Maruts sont célébrés parfois en termes magnifiques, comme le sont tour à tour la plupart des dieux védiques : ils sont immenses, V, 58, 2, cf. 87, 6, grands comme le ciel, V, 57, 4 ; ils dépassent le ciel et la terre, X, 77, 3, cf. VII, 58, 1, et leur force n'a pas de limites, I, 167, 9. On dit aussi qu'ils ont « étendu » les espaces de la terre et du ciel, et séparé ces deux mondes l'un de l'autre, VIII, 83, 11, cf. I, 85, 1 ; VII, 56, 17 ; qu'ils ont mesuré l'atmosphère,

1. III, p. 100.

V, 55, 2, cf. I. 39, 1. Nous ne nous arrêterons pas aux formules de ce genre et nous chercherons immédiatement à déterminer les traits essentiels dont se compose la physionomie, d'ailleurs très nettement caractérisée, des Maruts.

Une de leurs principales fonctions est de répandre les eaux de la pluie, I, 38, 7; V, 53, 2; 5; 10; 54, 3; 55, 5; 58, 3 et 6; VIII, 7, 4 et 28, ces eaux que l'auteur du vers I, 80, 4 appelle *marutvatîh*, et qui remplissent les rivières terrestres dont l'une est appelée pour cette raison *marudvridhâ* « accrue par les Maruts », X, 75, 5. De là les formules mythiques d'après lesquelles les Maruts répandent le lait I, 166, 3, le beurre, I, 85, 3; X, 78, 4, les eaux et le lait, I, 64, 6, fendent la montagne, I, 85, 10, en font couler les sources, V, 59, 7, les rivières, V, 53, 7, traient la source inépuisable, I, 64, 6; VIII, 7, 16, qu'ils « enflent » d'ailleurs eux-mêmes, VII, 57, 1, pour arroser la terre, V, 54, 8, renversent l'urne divine, V, 59, 8, cf. I, 85, 10 et 11, d'où les pluies coulent sur les lieux arides, V, 53, 6. La même œuvre est attribuée aux prêtres qui les ont invoqués, aux Gotamas, I, 88, 4. Les Maruts poussent les montagnes (les nuages) à travers la mer (céleste), I, 19, 7. Ils cachent sous la pluie l'œil du soleil, V, 59, 5. C'est par eux que les cieux (ou les mondes) disparaissent sous la pluie, V, 53, 5. Ils font l'obscurité, cf. I, 169, 3, même pendant le jour, avec le nuage chargé d'eau, quand ils arrosent la terre, I, 38, 9. On dit aussi que les Maruts font uriner le cheval mâle, I, 64, 6, cf. II, 34, 13 et I, 85, 5, qui au vers 6 de l'hymne V, 83 à Parjanya représente évidemment soit ce dieu, soit le nuage dont Parjanya d'ailleurs est une personnification, mais qui pourrait aussi représenter l'éclair : au vers V, 54, 5, il semble difficile d'interpréter autrement le cheval « retenu » par la montagne que franchissent les Maruts et qui représente elle-même le nuage.

Quoi qu'il en soit, c'est principalement dans l'orage que les Maruts font couler les eaux du ciel. Au vers V, 83, 6, le cheval nuage reçoit l'épithète *stanayitnu* « tonnant ». Une épithète équivalente est donnée à la source qu'ils « traient », I, 64, 6. Le ciel mugit quand les Maruts font couler les eaux, V, 58, 6, cf. 59, 8. Au vers I, 168, 8, ils font eux-mêmes retentir la voix du nuage: les éclairs envoient leur sourire à la terre, quand ces dieux font couler le beurre. Les éclairs souriants les suivent, V, 52, 6, cf. V,

54, 2. Ils font eux-mêmes les vents et les éclairs, I, 64, 5. L'éclair [1] mugit comme une vache, comme une mère qui suit son veau, quand leur pluie s'épanche, I, 38, 8.

C'est à ces phénomènes de la pluie et de l'orage que les Maruts empruntent leurs principaux attributs. On les appelle *purudrapsâh*, V, 57, 5, *drapsinah*, I, 64, 2, *sudânavah* [2], c'est-à-dire « dégouttants de pluie ». La pluie est leur sueur, V, 58, 7. Pareils à des guerriers couverts de cuirasses, X, 78, 3, à des héros vainqueurs, *ibid.*, 4, ils sont armés, cf. I, 39, 2 ; VII, 56, 13, de haches, I, 37, 2 ; 88, 3 ; V, 53, 4 ; 57, 2, de haches d'or, VIII, 7, 32, identiques à la foudre qu'ils portent en même temps dans les mains, *ibid.*, et de lances I, 37, 2 ; 88, 1 ; V, 57, 2, de lances brillantes, I, 64, 11 ; 85, 4 ; 87, 3 ; II, 34, 5 ; VI, 66, 11 ; VIII, 20, 11 ; X, 78, 7, qu'ils portent sur leurs épaules, I, 64, 4 ; V, 54, 11 ; 57, 6, cf. I, 168, 3 : ces lances sont encore identiques aux éclairs, VIII, 7, 25, aux éclairs brillants comme Agni, V, 54, 11, que les *r*ishis placent aussi dans leurs mains, et sont quelquefois appelées elles-mêmes expressément des éclairs, I, 168, 5 ; V, 52, 13, cf. I, 88, 1. Il n'y a pas de différence non plus entre les éclairs et les pierres tranchantes du vers V, 54, 3. C'est encore l'éclair, ce trait avec lequel, comme avec une hache (qui fendrait la montagne), ils font couler les troupeaux (les eaux du ciel), I, 166, 6. Les Maruts sont aussi représentés comme des archers, I, 64, 10 ; V, 53, 4 ; 57, 2 ; VIII, 20, 12, et les arcs qu'ils portent quand les deux mondes se confondent et que les îles (célestes, les nuages) volent en tous sens, VIII, 20, 4, ne peuvent guère lancer que des éclairs.

Les chars sur lesquels ils montent, I, 38, 12 ; V, 53, 4 ; 57, 2, sont remplis d'éclairs, I, 88, 1, ou bien ont aux jantes de leurs roues des tranchants, I, 166, 10, cf. 88, 2, qui ont toujours la même signification mythique. Avec ces jantes « d'or », I, 64, 11, ils fendent la montagne (le nuage) *ibid.* ; V, 52, 9. Au vers III, 54, 13, ce sont les chars mêmes des Maruts qui paraissent identifiés aux éclairs.

Les Maruts sont au vers I, 64, 8 comparés à des lions mugissants. Le bruit que font ces dieux, cf. I, 169, 7 ; III, 26, 5 ; V, 54, 8 et 12 ; 87, 5 ; VI, 48, 15, est proverbial, et on

1. *Vidyut.* Sur le sexe de l'éclair, quand il est désigné par ce mot, voir I, p. 9-10.
2. Grassmann, *Wœrterbuch*, *s. v.*

lui compare le bruit que font Agni, I, 127, 6 ; 143, 5 ; IV, 6, 10, et Soma, IX, 70, 6, qui peuvent eux-mêmes représenter l'éclair. Ce bruit est au vers I, 23, 11, cf. V, 54, 3, expressément appelé le tonnerre. Il faut interpréter de même le retentissement des rivières (célestes) sous les jantes (acérées) de leurs roues, I, 168, 8 : c'est la « voix du nuage », dont il est question dans le même vers.

Au vers VII, 56, 3, le bruit des Maruts est le bruit des vents, et c'est sans doute aussi aux vents qu'il faut rapporter une partie au moins des effets attribués au bruit des Maruts, effets terribles, décrits dans un grand nombre de passages. Le bruit des Maruts fait trembler, non seulement le ciel et des montagnes qui pourraient représenter les nuages, V, 60, 3, mais la terre elle-même, I,38, 10. Les Maruts sont ainsi très souvent représentés, faisant trembler à leur approche les montagnes (terrestres ou célestes), I, 37, 7 et 12 ; V 56, 4 ; VIII, 7, 2 ; 4 ; 5 ; 34, la terre, VI, 66, 9, le ciel et la terre, I, 64, 3 ; VII, 57, 1, ébranlant ce qui semblait inébranlable, I, 85, 4, cf. VIII, 20, 1. A leur venue, le ciel mugit de crainte, VIII, 7, 26, et recule pour les laisser passer, VIII, 20, 6 ; la terre qui les entend, I, 39, 6, est comme chancelante, I, 87. 3 ; X, 77, 4, et tremble de crainte comme un vieux roi, I, 37, 8 ; elle vacille comme un navire plein, V, 59, 2 ; elle est ivre (chancelante) et semble, dit l'auteur du vers V, 56, 3, « s'éloigner de nous », c'est-à-dire, sans doute, manquer sous les pas[1]. Ils remuent la terre comme la poussière, V, 59, 4. Le vers VIII, 7, 4, cf. 3 et 17 est plus explicite : c'est en venant avec les vents que les Maruts font trembler les montagnes. L'allusion aux vents est certaine dans les passages qui mêlent à des hyperboles comme celles dont nous venons de donner une idée, la description des effets réels produits par l'ouragan sur les arbres et les forêts. Les Maruts font trembler les montagnes et secouent les arbres, I, 39, 5. Ils secouent le ciel et les montagnes, les bois se courbent d'effroi à leur approche, ils ébranlent la terre, V, 57, 3, cf. V, 60, 2 ; VIII, 20, 5. Lorsque les héros à la marche impétueuse ont fait retentir les montagnes et ont ébranlé le sommet

1. Les passages où il est dit que la terre s'étend à leur venue, V, 58, 7 ; 87, 7, font sans doute allusion aux suites de l'orage. C'est une idée familière aux poètes védiques que la terre reparaît dans toute son étendue après avoir été confondue avec le ciel pendant l'orage, cf. VIII, 20, 4, comme elle l'est aussi pendant la nuit.

du ciel, tous les arbres tremblent à leur approche, les plantes ressemblent à des chars qui fuient, I, 166, 5. Il est donc probable qu'au vers I, 25, 9, ceux qui « gouvernent » le « chemin » du vent, sont les Maruts.

On admet même d'ordinaire que les vents sont précisément le phénomène céleste spécialement représenté par la troupe des Maruts. C'est l'interprétation indienne, et elle a été consacrée par l'emploi que fait la langue post-védique du mot *marut* dans le sens de « vent ». Mais ce sens est nécessairement un sens dérivé, qui n'a pu être tiré de l'étymologie, quelle qu'elle soit, du nom de *marut*, et a dû être fourni par l'interprétation mythique des personnages qui le portent.

Or les Maruts, qui sont représentés « faisant les vents », I, 64, 5, ou faisant le bruit des vents, VII, 56, 3, venant avec les vents, VIII, 7, 3 ; 4 et 17, produisant sur la terre tous les effets des vents, les Maruts qui prennent pour chevaux les vents, V, 58, 7, les Maruts, enfin, auxquels un *r*ishi donne une fois le vent pour père, I, 134, 4, peuvent sans doute, d'après toutes les analogies mythiques, être identifiés aux phénomènes qu'ils produisent et par lesquels ils manifestent leur puissance, aux montures qui les portent, à l'être qui les engendre. Ce n'est probablement pas sans raison qu'ils sont rapprochés des vents au vers II, 1, 6, du vent, Vâyu, au vers I, 142, 12. Enfin, non seulement ils sont eux-mêmes comparés aux vents, X, 78, 2 et 3, dont ils ont l'impétuosité, V, 54, 3 ; 57, 4, mais ce sont eux, à ce qu'il semble, que l'auteur du vers II, 11, 14, appelle expressément des vents. C'est encore apparemment en qualité de vents qu'ils traversent, non seulement les régions des montagnes (qui pourraient être des montagnes célestes), mais les forêts « de la terre », I, 39, 3, qu'ils passent aisément partout, V, 54, 9, cf. 4 et 55, 7.

Mais on pourrait soutenir par des raisons non moins fortes l'identité des Maruts et des éclairs. Le dieu qui leur est ordinairement donné pour père, Rudra, est, comme nous le verrons, un personnage complexe, qui emprunte au moins quelques-uns de ses attributs au feu. On dit d'ailleurs d'Agni lui-même qu'il a fait, VI, 3, 8, qu'il a engendré, I, 71, 8, cf. I, 31, 1 et VIII, 7, 36, les Maruts, et on sait par le mythe des A*n*giras que les fils d'Agni peuvent être identiques à leur père. En regard du vers qui fait des Maruts

les fils du vent, on peut en placer un autre qui les fait naître du sourire de l'éclair, I, 23, 12, et l'exemple de Vasish*th*a[1] nous a montré que ce qui naît de l'éclair peut être l'éclair même. On a vu, d'autre part, que les éclairs sont des attributs essentiels des Maruts, que ces dieux les prennent pour armes ou même pour chars, et que le bruit qu'ils font est aussi le bruit du tonnerre.

Ce sont encore apparemment les éclairs qui composent le riche écrin dont se parent les Maruts, ces ornements brillants, I, 37, 2; 85, 3; X, 77, 2; 78, 7, communs à la troupe entière, VII, 57, 3; VIII, 20, 11, ces couronnes, V, 53, 4, ces colliers d'or, VII, 56, 11, ces bijoux, V, 52, 6; 53, 4; 56, 1, placés sur leur poitrine, I, 64, 4; 166, 10; II, 34, 2 et 8; V, 54, 11; VII, 56, 13, ou leurs bras, VIII, 20, 11, ces anneaux, V, 53, 4, qu'ils portent aux pieds, V, 54, 11, aux mains, I, 168, 3, aux bras (littéralement aux épaules), I, 166, 9; VII, 56, 13, et qui leur ont valu l'épithète *khâdinah* (V. Gr. *s. v*), toute cette parure enfin qui les fait comparer aux cieux, II, 34, 2, cf. I, 166, 11, aux nuits[2], I, 87, 1, étoilées, ou simplement à des femmes, I, 85, 1. Ils sont eux-mêmes représentés brillants, I, 165, 12; V, 61, 12; VIII, 7, 7 et 36, brillants par nature, VI, 66, 10, brillants, indépendamment de tous leurs ornements et de toutes leurs armes, d'un éclat qui leur est propre, I, 37, 2; V, 53, 4; VII, 56, 11, ou selon l'expression du vers VII, 57, 3, brillants par leurs bijoux, par leurs armes, et « par leurs corps ». Ils ont l'éclat de ce serpent Ahi, I, 172, 1, qu'on peut comme nous l'avons vu identifier quelquefois à l'éclair. Ils prennent une couleur brillante en faisant uriner le cheval[3], II, 34, 13, et leurs vêtements sont d'or, V, 55, 6, quand ils ne prennent pas pour vêtement la pluie elle-même, III, 26, 5; V, 57, 4, dont ils arrosent leurs propres chevaux, II, 34, 3; V, 59, 1, obscurcissant ainsi l'éclat qui leur appartient, *ibid.*, ou encore les nuages, V, 63, 6, ou, selon l'expression du vers V, 52, 9, la « laine » du nuage. De même que les éclairs qu'ils tiennent dans leurs mains, V, 54, 11, ils sont comparés pour leur éclat à Agni, X, 78, 2, aux Agnis, c'est-à-dire aux feux, II, 34, 1; V, 87, 6 et 7, aux feux allumés, VI, 66, 2, aux langues, X,

1. Voir I, p. 51-52.
2. *Usrâ*h. Cf. I, p. 316, note 1.
3. Littéralement « en urinant par le cheval ». Mais cf. I, 64, 6; 85, 5; V, 83, 6.

78, 3, et aux cuillers, VI, 66, 10, c'est-à-dire aux flammes du feu, au trait du sacrifice, *ibid.*, c'est-à-dire encore au feu, cf. I, 166, 1. On dit aussi qu'ils ont la forme d'Agni, X, 84, 1, l'éclat d'Agni, III, 26, 5. On leur donne même expressément le nom de feux, III, 26, 4, cf. 6 et X, 35, 13. Comme Agni, ces «sangliers» célestes ont des «dents» de fer, I, 88, 5. L'auteur du vers V, 87, 3, en même temps qu'il les compare à des feux, paraît leur attribuer en propre la splendeur de l'éclair. Ils sont au vers VII, 56, 13, comparés à des éclairs brillant à travers (littéralement avec) les pluies, cf, I, 39, 9. C'est là décidément, pour des dieux qui prennent la pluie comme vêtement, ou, suivant une autre image, qui traversent les rivières, I, 38, 11, ou la mer, I, 167, 2; 168, 6, cf. V, 55, 5, avec leurs rayons, I, 19, 8, ou encore qui brillent dans les montagnes (les nuages), VIII, 7, 1, une de ces comparaisons védiques qui équivalent à une identification pure et simple. Le vers II, 34, 2, où les Maruts sont comparés pour leur éclat à des cieux étoilés, renferme cette expression hardie, que nous avons eu déjà l'occasion de citer[1]: « Ils ont *éclairé* comme les pluies du nuage. » Autre détail important à noter dans le même passage : c'est au moment où ils naissent de Rudra et de P*r*içni, que les Maruts se manifestent ainsi par la lueur des éclairs. Enfin le rapprochement des vers VI, 47, 28 et VIII, 85, 9 ne permet pas de douter que la foudre d'Indra, c'est-à-dire l'éclair, ait été appelée «la manifestation des Maruts».

Il n'est pas jusqu'aux nuages mêmes qui ne puissent être représentés par les Maruts. Du moins ceux-ci sont-ils comparés, d'une part aux eaux qui suivent leur pente, X, 78, 5 et 7, cf. V, 60, 3, d'autre part à des cavernes, I, 168, 2, à des montagnes, I, 64, 3 et 7, à des montagnes dans le ciel, V, 87, 9, qui ne peuvent être que les nuages. Au vers I, 64, 7, ils sont comparés à la fois à des montagnes et à des éléphants qui ravagent les forêts, et cette image, en même temps qu'elle exprime l'effet de l'ouragan, peut éveiller aussi l'idée des nuages épais qu'il amoncelle.

Remarquons à ce propos que les chevaux des Maruts, que nous avons vus une fois identifiés aux vents, V, 58, 7, pourraient encore, comme ce cheval unique que les Maruts font uriner, représenter les nuages. Les eaux elles-mêmes, les rivières célestes qui s'épanchent, ne sont-elles pas, au vers

1. I, p. 9.

7 de l'hymne V, 53 aux Maruts, comparées à des chevaux? D'ailleurs, des divers chevaux, I, 88, 2; V, 57, 4, cf. I, 85, 6; 171, 1; V, 55, 1; 57, 2; 58, 1; 61, 2, ; VIII, 7, 27, ou plus généralement des divers attelages ou des diverses montures que les hymnes attribuent aux Maruts, V, 56, 6 et 7, les plus caractéristiques, avec les animaux dont le nom est au masculin *eta*, I, 169, 6, et au féminin *enî*[1], V, 53, 7, sont les cavales tachetées, *prishatî*, I, 37, 2; 39, 6; 85, 4; II, 34, 3; III, 26, 4; V, 55, 6; 57, 3; 58, 6; VIII, 7, 28, cf. *kilâsî*, V, 53, 1, les « célèbres » cavales tachetées, V, 60, 2, qui ont valu aux Maruts l'épithète *prishad-açva*[2]. Or ces cavales « tachetées » ne peuvent guère représenter que les nuages. Ajoutons que les chars des Maruts, que nous avons vus plus haut identifiés aux éclairs, sont représentés ailleurs portant des vases pleins d'eau, I, 87, 2, et doivent peut-être alors être identifiés aux nuages. D'autre part, les chevaux que les Maruts « arrosent », II, 34, 3, en obscurcissant leur propre éclat, V, 59, 1, représenteront plutôt les éclairs, ainsi que ces cavales ou ces chevaux brillants, rouges, bais ou de couleur d'or, qui leur sont attribués en d'autres passages, 88, 2; V, 56, 6; 57, 4. Même observation pour ce cheval unique[3] des Maruts, qui est rouge d'après les vers I, 39, 6 et VIII, 7, 28, et, d'après le vers V, 56, 7, à la fois brillant et bruyant. Ajoutons qu'au vers V, 59, 1, « l'espion « hennissant » des Maruts paraît être encore l'éclair.

Ainsi les attelages ou les montures des Maruts semblent représenter tour à tour les vents, les nuages et les éclairs. C'est une raison de plus de croire que les Maruts peuvent représenter les nuages aussi bien que les éclairs et les vents. Le principe de l'identité essentielle des personnages mythiques avec leur attributs en général, et particulièrement avec leurs montures ou leurs attelages, trouve ici sa confirmation dans le fait que les Maruts, non seulement sont comparés

1. Le mot *ena*, *enî*, avec la célébrale, a signifié plus tard antilope.

2. Voir Grassmann, *s. v.* C'est ce composé qui prouve, en dépit des deux passages où il est dit que les Maruts prennent les *prishatî* pour chevaux, V, 55, 6; 58, 6, que ces *prishatî* sont elles-mêmes des cavales. Le premier terme *prishat* n'y peut être, en effet, puisqu'il ne porte pas le signe du féminin, qu'un adjectif se rapportant au second terme. Celui-ci, au contraire, comme second terme d'un composé possessif, peut être le féminin *açvâ* « cavale ».

3. C'est probablement à ce cheval qu'il est fait allusion dans le nom propre *mârutâçva* « qui a pour cheval le cheval des Maruts », V, 33, 9. (Cf. le mythe de Pedu et les autres mythes analogues dans le chapitre consacré aux Açvins.)

à des attelages, V, 52, 11 ; X, 77, 5, à des chevaux, I, 85, 1 ; V, 59, 3 et 5 ; VII, 56, 16 ; X, 78, 5, et aux animaux appelés *eta*, V, 54, 5 ; X, 77, 2, mais reçoivent eux-mêmes ce dernier nom, I, 165, 1 ; 169, 7, ou sont considérés comme attelés, I, 169, 2, comme s'attelant d'eux-mêmes, I, 168, 4. Ils sont aussi comparés à des oiseaux, I, 85, 7 ; 87, 2 ; 88, 1 ; 166, 10 ; V, 59, 7, cf. I, 85, 6, à des aigles, I, 165, 2 ; VIII, 20, 10 ; X, 77, 5, à des oiseaux d'eau, II, 34, 5, ou sont directement appelés des aigles, VII, 56, 3, et des oiseaux d'eau, VII, 59, 7 ; X, 92, 3, tandis qu'ailleurs ils sont portés par des oiseaux, V, 53, 3, qui ne diffèrent pas d'ailleurs de leurs chevaux « au vol rapide », I, 85, 6, et peuvent représenter les mêmes phénomènes. On remarquera particulièrement, à l'appui de l'identification des Maruts oiseaux aux éclairs, le vers I, 166, 10, où il est dit que les Maruts répandent leur éclat comme des oiseaux étendent leurs ailes.

Les vents, les éclairs et les nuages ne composent même pas encore une liste complète des phénomènes auxquels les Maruts empruntent leurs attributs ou qu'ils représentent eux-mêmes dans la mythologie védique. Leurs fonctions divines, en effet, ne sont pas rigoureusement limitées aux phénomènes météorologiques et s'étendent encore aux phénomènes solaires, particulièrement à ceux du lever du jour. Ils viennent à l'appel du prêtre, non seulement de l'atmosphère, mais du « ciel », V, 53, 8, et ils ouvrent la route au soleil, VIII, 7, 8. On sait qu'Agni, auquel ils sont comparés ou même identifiés, est lui-même identifié au soleil aussi bien qu'à l'éclair, et certains ornements ou certaines armes des Maruts pourraient représenter, aussi bien que les éclairs, le soleil ou ses rayons ; car ils reçoivent au vers VII, 59, 11, l'épithète *sûryatvac* qu'on peut entendre en ce sens qu'ils se revêtent des rayons du soleil. Eux-mêmes sont comparés, non seulement aux éclairs, ou aux feux en général, mais à des soleils, I, 64, 2, cf. V, 55, 4 ; 59, 3, aux rayons du soleil, V, 55, 3. Il est vrai que le soleil peut aussi jouer un rôle dans l'orage. Au vers VIII, 7, 22, dans une énumération des objets que les Maruts font « pièce par pièce », il est rapproché des eaux et de la foudre. Les passages qui nous montrent les Maruts chassant l'obscurité, VII, 56, 20, et faisant la lumière, I, 86, 10, peuvent aussi s'expliquer dans le même ordre d'idées. Mais au vers X, 78, 7, cf. 77, 5, c'est aux rayons des aurores mêmes que les Maruts sont comparés, et, ce qui est plus signi-

ficatif, nous lisons ailleurs que les Maruts brillent au sortir des nuits, X, 77, 2. Ils sont les « brillants » avec lesquels l'aurore « ouvre » les nuits, II, 34, 12. Le rapprochement de ces deux derniers passages, et surtout du vers V, 52, 3, portant que les Maruts franchissent les nuits, pareils à des taureaux, permettrait peut-être d'identifier aux Maruts les taureaux, si beaux à voir, avec lesquels brille l'aurore, VII, 79, 1, cf, VI, 64, 5. Il est probable en tout cas que dans l'hymne I, 6, les troupes chéries d'Indra, 8, qui attellent à son char les deux haris [1], 2, sont les Maruts. C'est l'interprétation de l'Anukrama*n*î, et cette interprétation est confirmée par l'emploi, au vers 3, du mot *maryâh*, qui désigne ordinairement les Maruts [2], et la comparaison du vers 4, « ils sont, selon leur coutume, redevenus des fœtus, en prenant la forme sous laquelle ils doivent être honorés par le sacrifice », avec le vers X, 73, 2, où les Maruts sont également représentés « s'élevant sous forme de fœtus (de nouveau-nés) du sein de l'obscurité » au lever du jour [3]. Or il est dit des personnages en question, au vers 5, qu'ils brisent les forteresses les plus solides et qu'Indra a trouvé avec eux les vaches aurores, au vers 1, qu'ils attellent le (cheval) brillant qui va tout autour, cf. 9, de ceux qui restent en place, le même sans doute qui, d'après le vers 3, est né avec les aurores, c'est-à-dire le cheval solaire. Ce passage s'opposerait au vers V, 56, 7, où le cheval qu'amènent les Maruts est un cheval bruyant, qui nous a paru représenter l'éclair ainsi que le cheval rouge des vers I, 39, 6; VIII, 7, 28. Il ne serait d'ailleurs pas im-

1. Voir plus haut, p. 392.

2. Voir plus bas, p. 388. C'est, ce me semble, une raison, dans un hymne où sont célébrés des personnages mythiques que leurs fonctions permettent d'identifier aux Maruts, pour écarter l'application, d'ailleurs possible en soi (voir B. et R.), du mot *maryâh*, à l'assemblée au milieu de laquelle parle le poète. J'admets, comme les interprètes qui lui donnent cet autre sens, une sorte d'anacoluthe, consistant à adresser le premier hémistiche du vers à certains personnages, et le second à un autre, sans que le premier forme par lui-même une phrase complète. C'est un fait analogue au passage si fréquent de la troisième personne à la seconde dans un même vers et dans une même phrase. Tous les personnages mythiques célébrés dans l'hymne, à savoir, le cheval solaire, les Maruts et Indra, se trouveront ainsi avoir été invoqués tour à tour. Indra l'est au vers 5. Le cheval l'est, selon moi, non seulement au vers 3, mais aux vers 7 et 9. C'est lui, et non la troupe des Maruts interpellée au singulier, qui, au vers 7, forme couple avec Indra. C'est aussi lui, et non Indra, qui est, au vers 9, invoqué sous le nom de *parijman* (cf. 1). Entre ces deux vers, le vers 8 nous le montre encore, sous le nom de *makha* (qui rappelle la formule *makhasya dâvane*, I, 134, 1; VIII, 7, 27), accompagnant les troupes d'Indra.

3. Voir plus bas, p. 400.

possible que le cheval bruyant des Maruts représentât aussi le soleil[1]. Nous avons eu déjà l'occasion de citer un passage où il est dit de Soma qu'il a henni comme le dieu soleil, IX, 64, 9, et de remarquer que cette conception peut s'expliquer, non seulement par le rôle du soleil dans l'orage, mais encore par la confusion du soleil et de l'éclair sous la figure d'Agni ou de Soma. Et, en effet, dans notre hymne, où il s'agit du cheval solaire « né avec les aurores », 3, il est dit au vers 8, de ce cheval[2], qu'il chante[3] avec les troupes d'Indra, dont les chants sont encore mentionnés au vers 6.

Ce dernier trait appartient, du reste, à une nouvelle conception du caractère des Maruts, la plus intéressante selon nous, et que nous allons étudier sous ses différentes formes. L'une de ces formes rentrerait encore dans le sujet des fonctions *matinales* des Maruts : c'est le nom de chantres (*arcinah*) de l'aurore, si c'est bien eux que ce nom désigne au vers 1 de l'hymne V, 45, cf. 4 et II, 34, 1, et non les A*n*giras nommés au vers 8. Le plus probable est que, dans cet hymne, les Maruts sont, comme dans d'autres passages que nous citerons plus loin, confondus avec les troupes d'ancêtres mythiques. Mais établissons bien d'abord leur caractère de sacrificateurs célestes.

Au vers 3 de l'hymne V, 3 à Agni, qui est appelé là Rudra, comme le père des Maruts et les Maruts eux-mêmes, on lit que les Maruts ont « purifié » cet Agni, ce feu. Or cette expression désigne ordinairement l'une des opérations du sacrifice. Agni est aussi célébré par les hymnes des Maruts, V, 56, 5. Au vers X, 52, 2, l'Agni « excité » par les Maruts, identifiés là avec les Viçvedevas, se donne à lui-même le nom de sacrificateur. Le sacrifice dont, au vers I, 58, 3, il a été institué le prêtre par les Maruts, est vraisemblablement aussi un sacrifice céleste. C'est en tant qu'allumé par les Maruts ou Rudras qu'Agni reçoit les épithètes *raudra*, X, 3, 1, et *marudvridha*, « accru (littéralement, qui s'accroît) par les Maruts », III, 13, 6, cf. 5 et 16, 2. C'est peut-être pour la même raison qu'il est invoqué avec les Maruts, dans l'hymne I, 19, et aux vers V, 60, 6-8 ; VII, 5, 9 ; VIII, 7, 32 ;

1. La même observation s'appliquerait à l' « espion hennissant » du vers V, 59, 1.
2. Désigné par le mot *makha*. (Voir p. 380, note 2.)
3. Et non qu'il « brille ». Le rapprochement des vers 6 et 8 paraît décisif. Voir d'ailleurs I, p. 277, note 1. Etaça aussi est, comme nous l'avons vu, à la fois un cheval solaire et un sacrificateur.

92, 14, cf. I, 128, 5, et, plus généralement, qu'il figure en leur compagnie, comme dans ce vers où, sans être nommé, il paraît suffisamment désigné, I, 168, 5 : « Quel est, parmi vous, ô Maruts, qui avez pour lances des éclairs, celui qui remue la mâchoire et la langue ? » Cependant cet Agni, compagnon des Maruts, qui naît le premier d'après le vers VIII, 7, 36, pourrait être aussi leur père[1]. Mais l'Agni qui figure, sous divers noms, à la tête des différentes troupes de sacrificateurs mythiques, est, à la fois, leur père et le feu de leur sacrifice. Les deux explications ne seraient donc pas contradictoires. Il est à remarquer que, dans l'un des passages cités, l'Agni compagnon des Maruts est comparé au soleil, VIII, 7, 36. Au vers III, 14, 4, il est purement et simplement identifié au soleil, en même temps que les Maruts, représentés comme lui chantant un hymne, sont décidément, et sans contestation possible, assimilés à des sacrificateurs. C'est un passage à rapprocher de l'hymne I, 6, analysé plus haut. Citons encore à ce propos le vers 10 de cet hymne VIII, 29, où les différentes divinités védiques sont successivement désignées par leurs attributs essentiels, sans qu'aucune d'elles y soit nommée. La troupe de ceux qui ont chanté un hymne et qui ont ainsi fait briller le soleil, pourra, d'après ce qui précède, être la troupe des Maruts.

En même temps qu'ils honorent un feu, peut-être le soleil, les Maruts purifient aussi le Soma. C'est ce que nous lisons au vers IX, 34, 5, et au vers 17 de l'hymne IX, 96, précédant celui où il est question de la troisième et de la quatrième forme[2] du breuvage sacré. Il n'est donc pas impossible que dans tel ou tel des passages où il est question de la pierre des Maruts, I, 168, 6, de la pierre agitée par les Maruts, I, 85, 5, ou de pierres auxquelles les Maruts sont eux-mêmes comparés, X, 78, 6, ces pierres soient les pierres à presser le Soma[3]. Je crois encore que le mot *yayi* désigne au vers I, 87, 2, le Soma « découvert » par les Maruts dans des récipients nommés *upahvara* comme celui qui figure au vers VIII, 58, 6, cf. VIII, 85, 14. Rien n'empêche d'interpréter de même le mot *yayi* au vers V, 87, 5[4]. La liqueur céleste est comparée à un « fils » que porteraient les Maruts, I, 166, 2.

1. Voir plus haut, p. 375.
2. Voir plus haut, p. 125.
3. Voir plus bas, p. 393, le vers I, 165, 4.
4. Cf. encore I, 51, 11 et V, 73, 7 (sur ce dernier passage, voir plus bas, p. 441).

L'étroite relation conçue entre Soma et les Maruts est encore attestée par les épithètes *marutvat*, IX, 107, 25, cf. X, 13, 5, et *marudgana*, IX, 66, 26, cf. 73, 7, qui lui sont données. Le Pûshan qui est un « présent » des Maruts[1], appelés pour cette raison *pûsha-râtayah*, I, 23, 8; II, 41, 15, paraît représenter le Soma[2]. Je demanderai au même ordre d'idées l'explication des rapports, constatés par un bon nombre de passages, I, 85, 7; II, 34, 11; VIII, 20, 3, particulièrement d'invocations communes, V, 46, 2; VII, 36, 9; 93, 8; X, 65, 1; 92, 11; 128, 2, cf. III, 54, 13 et 14, et par l'hymne V, 87 tout entier, entre les Maruts et Vish*n*u, qui est appelé en outre *mâruta vedhas*, I, 156, 4, et dont nous constaterons l'assimilation, tantôt à Soma ou à Agni, tantôt à un préparateur de l'un ou de l'autre. Ce caractère de préparateur du Soma, que prend aussi leur père Rudra, est celui du personnage, identique sous différents noms, et paraissant ne pas différer d'ailleurs de Rudra lui-même, qui est désigné par les noms de Sushoma, de Çarya*n*âvat et d'Arjîka[3], au vers VIII, 7, 29, où les Maruts sont également mis en relation avec lui. Remarquons encore que, comme les Maruts préparateurs du feu ont été identifiés au feu lui-même[4], de même les Maruts préparateurs du Soma, les Maruts « habitants de la montagne », VIII, 83, 12, comme Soma, sont effectivement comparés aux Somas, I, 168, 3; X, 78, 2, cf. IX, 88, 7, et ont pu leur être assimilés, en vertu du principe général de l'identité des sacrificateurs mythiques avec les éléments (mâles) de leur sacrifice.

Comme le feu et le Soma du sacrifice, la prière, l'hymne a un rôle, et un rôle important, dans le mythe des Maruts. Ils ont avec Brahma*n*aspati, le maître de la prière, X, 98, 1, cf. I, 40, 1 et 2; VIII, 27, 1, des relations analogues à celles que nous avons constatées entre eux et Agni ou Soma. C'est qu'ils sont eux-mêmes des chantres, I, 38, 15; 88, 1; V, 52, 1; 60, 8; VI, 17, 11; VII, 35, 9, cf. I, 165, 1, les chantres du ciel, V, 57, 5, cf. 87, 3, et s'il est certain que leur chant, I, 37, 10, leur musique, I, 85, 10, représente le bruit, cf. I, 37, 13; 13, du tonnerre et des vents, la « voix des nuages », I, 168, 8, comme leur feu et leur Soma représentent l'éclair

1. Plus exactement, des Viçve devâs, confondus avec les Maruts (voir plus haut, p. 371).
2. Voir p. 427.
3. Voir I, p. 206.
4. Voir p. 377.

ou le soleil, il ne l'est pas moins qu'ils les représentent en tant qu'assimilés à des éléments du culte, à des hymnes, I, 19, 4; 85, 2; 166, 7, de louange, I, 166, 11; V, 52, 12; 53, 16; VIII, 7, 17; X, 78, 4. Nous avons déjà vu ces hymnes adressés par les Maruts à Agni, III, 14, 4. Au vers V, 54, 1, il est dit des Maruts, à la fois qu'ils « louent le *gharma* », c'est-à-dire qu'ils accompagnent d'hymnes de louange l'offrande de lait chaud ainsi nommée, et qu'ils sacrifient au sommet du ciel.

Nous avons énuméré les principaux éléments du sacrifice que les Maruts célèbrent, V, 45, 4; cf. II, 36, 2; VIII, 46, 18 et même, I, 15, 2, rapproché de X, 122, 5, et qui les fait quelquefois comparer à des prêtres, X, 78, 1, ou encore qui fait comparer les prêtres aux Maruts, III, 29, 15, mais qui plus souvent fait donner à ceux-ci le nom de prêtres, *brahmânah*, V, 29, 3, cf. X, 77, 1, ou des qualifications équivalentes, I, 38, 1; VIII, 7, 20 et 21, et les fait nommer en compagnie des cinq sacrificateurs (divinisés), II, 34, 14. Leur sueur qui, comme nous l'avons vu, représente la pluie, V, 58, 7, pourrait donc représenter en même temps la sueur des sacrificateurs, cf. I, 86, 8. Les passages qui nous les montrent, tantôt comme le vers 1 de l'hymne I, 6 déjà cité, attelant le coursier solaire, tantôt, comme nous l'avons vu aussi[1] comparés eux-mêmes ou assimilés à des chevaux, ou encore comparés à des attelages, X, 77, 5, représentés comme s'attelant eux-mêmes, I, 168, 4, cf. 169, 2, ne renferment rien non plus qui ne puisse s'expliquer par leur rôle de sacrificateurs[2].

Ce caractère de prêtres célestes rapproche déjà les Maruts des différentes troupes d'ancêtres qui sont confondues dans une certaine mesure avec les dieux. Mais au vers X, 78, 5, les Maruts sont expressément comparés pour leurs chants à la troupe des A*n*giras, ce modèle de toutes les troupes d'ancêtres, cf. X, 78, 3 (cf. aussi II, 34, 6 et VIII, 20, 13). Ils reçoivent même directement le nom d'*A*yus, V, 60, 8, dans lequel nous avons reconnu le nom d'un ancêtre mythique et de sa race[3], et celui de Daçagvas, équivalant au nom d'A*n*giras, comme ayant fait les premiers le sacrifice, II, 34, 12; ils sont aussi appelés les fils de Bharata, II, 36, 2.

1. P. 379.
2. Voir I, p. 147.
3. Voir I, p. 59.

Nous avons déjà signalé leur assimilation aux *R*ibhus, qui ont été, comme nous le verrons, considérés comme des sacrificateurs divinisés. On dit des dieux composant la troupe des Maruts, X, 66, 2, comme ailleurs des ancêtres défunts [1], qu'ils ont reçu en partage (pour séjour) la lumière du soleil. D'après le vers X, 122, 5, c'est « dans la demeure du sacrifiant » que les Maruts, d'ailleurs rapprochés là des Bh*r*igus, ont « purifié le feu », d'où on serait tenté de conclure que le poète les considère comme d'anciens sacrificateurs qui ont d'abord habité la terre. Je remarquerai encore à ce propos qu'ils reçoivent au vers VII, 59, 10, cf. 56, 14, la dénomination de *grihamedha* « accomplissant le sacrifice domestique ». Mais je bornerai là ces indications sur la possibilité d'une identification complète des Maruts aux ancêtres ou pit*r*is. Je ne pense pas qu'il faille y joindre l'attribution aux Maruts et aux hommes d'une origine commune, X, 64, 13, cf. I, 166, 13; VIII, 20, 21 et 22, puisque les dieux en général ont été considérés comme étant de même race que les hommes [2]. Les noms de *manavah*, I, 89, 7, ou de *viçvamanushah*, VIII, 46, 17 (cf. *viçvadevâh*), rappellent aussi simplement le mythe qui fait de Manu l'ancêtre des dieux aussi bien que des hommes [3]. Cependant je dois signaler encore ici un passage que nous retrouverons à propos des rapports des Maruts avec Indra, et d'après lequel les Maruts n'ont pris leurs formes sacrées, leur forme de Maruts, qu'en récompense de leurs œuvres pies, I, 87, 5 et 6. Peut-être même sont-ils là tout à fait assimilés à ce « père ancien » dont les sacrificateurs actuels suivent l'exemple. Les chantres dont il est dit, au vers 7 de l'hymne X, 92, qu'ils ont forgé la foudre d'Indra dans les demeures des hommes, sont peut-être les mêmes personnages qui reçoivent au vers précédent les noms de Maruts et de Rudras. Les passages d'après lesquels leur immortalité, cette immortalité que les hommes demandent à partager, V, 55, 4, semble être une immortalité acquise, V, 57, 5, sont moins significatifs, la même idée étant ailleurs exprimée pour les dieux en général [4]. Ceux-mêmes qui, en leur attribuant des séjours dans les différents mondes, comptent la terre au nombre de ces séjours, V, 52, 7, cf. 3

1. Voir I, p. 82.
2. Voir I, p. 35.
3. Voir I, p. 69.
4. Voir I, p. 96.

(cf. aussi I, 38, 2, et V, 60, 6, où les trois cieux représentent peut-être les trois mondes), s'ils rappellent un passage analogue concernant les pit*r*is, X, 15, 1 et 2, en rappellent aussi un autre où les trois mondes, la terre comprise, semblent donnés pour séjour aux *A*dityas en même temps qu'aux Rudras, VII, 35, 14. Ils peuvent s'expliquer d'ailleurs par l'assimilation des Rudras ou Maruts aux vents, V, 54, 9, cf. VIII, 83, 9.

Le sacrifice des Maruts, comme en général les sacrifices des dieux ou des ancêtres, est le modèle de ceux des sacrificateurs actuels. C'est ce que nous avons eu déjà l'occasion de remarquer à propos des vers I, 87, 5 et 6. Et en effet les Maruts ont, sous le nom de Daçagvas, accompli les premiers le sacrifice, II, 34, 12. Les poètes ne manquent pas de remarquer que l'hymne de louange, le culte, quand il leur est adressé, l'est à des dieux qui chantent eux-mêmes l'hymne de louange, V, 53, 16, qui pratiquent le culte, I, 165, 14, cf. X, 77, 1. « Invoquons », dit l'auteur du vers V, 45, 4, Indra et Agni dans nos hymnes; *car* c'est avec des hymnes que les Maruts offrent leur sacrifice. » Cf. VIII, 46, 17 et 18.

Les hymnes des hommes ne sont d'ailleurs pas une simple imitation des hymnes de Maruts. Ce sont les Maruts qui, non seulement dirigent le sacrificateur, VII, 57, 2, cf. V, 54, 6 ; 61, 15 ; X, 78, 2, qui inspirent ses prières, I, 165, 13, mais qui « donnent » aux hommes la prière, II, 34, 7; X, 64, 12, cette prière « donnée par les dieux » que les hommes leur adressent, I, 37, 4, cf. VIII, 32, 27, d'où la qualification de *raudra*, X, 61, 1, donnée à la prière terrestre.

Ce ne sont pas seulement les hymnes, ce sont aussi les éléments mâles du sacrifice qui viennent des Maruts. Ce roi fait par *vibhvan* (nom de l'un des *R*ibhus, lesquels sont comme nous l'avons dit assimilés aux Maruts), ce roi que les Maruts engendrent pour l'homme, ce guerrier « agité par les bras » *bâhujûta*[1], qui vient d'eux, V, 58, 4, ne peut représenter qu'Agni ou Soma. Je crois pouvoir en dire autant de ce héros, de cet ordonnateur divin (*asura*) que les hommes demandent aux Maruts, VII, 56, 24. On s'explique ainsi pourquoi le vers IV, 26, 4, qui célèbre le mythe de l'aigle apportant le Soma à « Manu », est adressé aux Maruts. Ils continuent à arroser la terre de la liqueur céleste, V, 54, 8, contenue dans les eaux de la pluie. Leur sacrifice en

1. Cf. *bâhucyuta*, X, 17, 12.

effet se confond avec les phénomènes célestes dont il est la représentation.

Dans le texte qui a servi de point de départ à cette exposition des fonctions sacerdotales des Maruts, nous avions vu un cheval, représentant vraisemblablement le soleil, « chanter avec eux, » I, 6, 8, et remplir par conséquent lui-même le rôle d'un prêtre, comme cet Etaça[1] qui est à la fois un sacrificateur et un cheval du soleil. C'est dire que le cheval unique figurant dans plusieurs passages des hymnes aux Maruts[2], cf. V, 56, 7 ; 59, 1, s'il peut être identifié tour à tour au soleil ou à l'éclair, peut l'être aussi au feu ou au breuvage sacré, qui réunissent aux attributs du soleil et de l'éclair les attributs liturgiques. Les vers I, 39, 6 et VIII, 7, 28, en particulier, en nous montrant ce cheval associé aux *prishatî*[3] c'est-à-dire aux attelages propres des Maruts, rappellent le cheval du sacrifice attelé, soit avec les Haris d'Indra, soit avec l'âne (des Açvins)[4] I, 162, 21.

Les femelles qui accompagnent les Maruts, cf. I, 167, 7, peuvent donner lieu, comme le mâle, à différentes interprétations. Leurs vaches, I, 38, 2 ; V, 55, 5 ; VI, 48, 11 et 13, quand elles ne sont pas un pur symbole de leurs libéralités, cf. II, 34, 8 et 15, ces vaches dont ils sont les taureaux, I, 37, 5[5], peuvent représenter les nuées, comme celles dont il est dit, au vers II, 34, 5, qu'elles « renferment du combustible », c'est-à-dire que le feu s'y allume. Mais en raison de leurs fonctions sacerdotales, la prière est aussi appelée à figurer en leur compagnie. La parole sacrée déclare elle-même, au premier vers de l'hymne X, 125, qu'elle « va avec les Rudras ». C'est encore elle qui est désignée au VII, 36, 7, par le nom d'*aksharâ*, et elle y semble également la compagne des Maruts, comme au vers VII, 31, 8, la prière des Maruts est la compagne de leur allié, Indra[6]. Les Maruts ont

1. Voir plus haut, p. 331.
2. Cf. le cheval amené par les Açvins (plus bas, p. 451) et le nom propre de *mârutâçva* « qui a un cheval venant des Maruts », V, 33, 9, rappelant les personnages auxquels les Açvins amènent pareillement un cheval.
3. Voir plus haut, p. 378.
4. Voir plus bas, p. 504. Peut-être même avec les *prishatî* des Maruts ; seulement, ces *prishatî* seraient là au nombre de deux, comme les Haris d'Indra.
5. Cf. I, 168, 2 ; V, 53, 16 ; 56, 4 et 5 ; VIII, 7, 3 et 7, où les Maruts sont également appelés des taureaux, ou comparés à des taureaux. Cette figure peut d'ailleurs aussi s'expliquer par le mythe de la naissance des Maruts, nés d'une vache. (Voir, en particulier, VIII, 7, 3, et, plus bas, p. 397.)
6. Voir ci-dessous, p. 391. Les vers 6-9 de l'hymne V, 61 aux Maruts sem-

d'ailleurs pour amie Indrânî, X, 86, 9, qui nous a paru[1] représenter la prière à Indra, et qui, en qualité d'amie des Maruts, pourrait représenter tout particulièrement la prière des Maruts. Une autre amie des mêmes dieux, Sarasvatî, VII, 96, 2, cf. II, 30, 8 ; VII, 39, 5, est également une forme de la parole sacrée. Enfin le vers I, 142, 9 place au milieu d'eux la divinité liturgique connue sous le nom de Hotrâ Bhâratî.

Mais la compagne ordinaire des Maruts porte un nom qui paraît apparenté à celui de Rudras, le nom de Rodasî, V, 56, 8, cf. 9; VI, 66, 6; X, 92, 11. C'est sans doute cette Rodasî, invoquée aussi en compagnie de différentes déesses, V, 46, 8; VII, 34, 22, qui leur vaut l'épithète *bhadrajânayah* « ayant une femme charmante », V, 61, 4, et c'est à leur union avec elle que font allusion les noms qui leur sont souvent donnés de *maryâh*, *ibid.*, et I, 64, 2 ; III, 54, 13 ; V, 53, 3; 59, 3 ; 5 et 6 ; VII, 56, 1 et 16 ; X, 77, 2 et 3 ; 78, 1, de *varâh*, V, 60, 4, de *vareyavo maryâh*, X, 78, 4, c'est-à-dire de « fiancés ». Or la jeune femme qui figure au vers I, 101, 7, en compagnie des Rudras, et qui vraisemblablement n'est autre que Rodasî, paraît identique à la prière qui, d'après le même vers, célèbre Indra, et à l'« indication » *pradiç*, que lui donnent les Rudras, c'est-à-dire toujours à la parole sacrée, cf. VIII, 89, 4 et X, 110, 11. La *pradiç* est d'abord personnifiée en une jeune femme, compagne des Rudras, puis reçoit le propre nom de prière. L'expression *tanute prithu jrayah* « elle prend une vaste extension » quel qu'en soit le sens exact, paraît être une formule consacrée reproduite dans l'épithète *prithujrayî*, que le vers 7 de l'hymne I, 168 aux Maruts applique à un personnage femelle désigné par le titre d'*asuryâ*[2]. Ce dernier titre nous ramène toujours à Rodasî à qui il est expressément donné au vers 5 de l'hymne I, 167. Le même hymne contient plusieurs autres vers également consacrés à Rodasî. Or, au vers 3, elle est comparée à « la parole de l'assemblée », à l'« épouse de Manus » ou de l'homme, à l'« arme inférieure », *uparâ rishtih*, c'est-à-dire à la prière terrestre[3] ; elle lui est opposée comme « s'avançant dans le mystère ». On peut rapprocher de ce

blent aussi contenir des spéculations sur la prière ; c'est elle qui serait représentée comme une femme qui est plus forte qu'un homme (vers 6), cf. I, 164, 16.

1. P. 269 et suiv.

2. Sur ce mot, voir III, p. 68 et suiv. La libéralité des Maruts est comparée à cette Asuryâ, qui en est le symbole, le type mythique.

3. Souvent considérée comme une arme. Voir I, p. 310 et II, p. 278.

passage les vers I, 88, 5 et 6, le premier constatant le mystère dont s'enveloppent les Maruts, le second portant que « leur chant répond à celui du sacrificateur ». Dans le même vers 3 de l'hymne I, 167, l'union de Rodasî avec les Maruts, cf. 4 et 5, est exprimée dans des termes identiques, *mimyakshayeshu*[1], cf. VI, 50, 5, à ceux qui expriment ailleurs, V, 58, 5, l'union des Maruts avec leur propre pensée, *svayâ matyâ marutah sam mimikshuh*. Le vers 6 ajoute que les Maruts ont « établi » la jeune femme brillante et forte « dans les assemblées » : cette formule, rappelant celles qui célèbrent l'institution d'Agni comme prêtre du sacrifice, ne peut guère s'appliquer qu'à la prière, et placée dans une hymne aux Maruts, et dans un fragment de cet hymne consacré à Rodasî, elle paraît exprimer l'idée que la prière terrestre est un don des Maruts[2] et ne diffère pas originairement de Rodasî elle-même. Le vers 7 commence, ainsi que la plupart des énigmes proprement dites, par l'annonce d'une grande merveille. On doit le rapprocher du vers I, 152, 3, proposant également à l'admiration des hommes cette énigme : « Celle qui n'a pas de pieds s'avance en tête de celles qui ont des pieds. » Ici celle qui est immobile, *sthirâ*, traîne, *vahate*, amène les « femmes prospères », c'est-à-dire sans doute les aurores ou les eaux. Le mot de l'une et de l'autre énigme est au vers 6 de l'hymne VI, 59 à Indra et Agni, où celle qui, étant sans pieds, précède celles qui ont des pieds, « quitte la tête qui parle au moyen de la langue », en d'autres termes représente la prière. Or l'héroïne de notre vers 7 est encore Rodasî, comme le montre l'épithète *vrishamanâs*, évidemment équivalente à *nrimanâs* du vers 4, et donnant le sens de celle-ci. Rodasî a le cœur d'un homme et rappelle la femme « plus forte qu'un homme » du vers V, 61, 6[3]. Remarquons enfin que Rodasî est, au vers 5, comparée à Sûryâ, et qu'au vers VI, 50, 5, le rapprochement de Pûshan, amant de Sûryâ, et de Rodasî, suggère l'idée d'une assimilation des deux personnages. Or nous verrons que Sûryâ représente dans l'hymne X, 85 la prière s'unissant au breuvage du sacrifice. Bref, Rodasî est aux Marut,

1. L'épithète *ghritâci*, qui lui est donnée dans ce passage, est appliquée ailleurs à Sarasvatî, V, 43, 11 ; quant à l'épithète *sudhitâ*, elle convient tout particulièrement à la prière, I, 140, 11 ; VII, 32, 13, ainsi qu'aux autres éléments du culte.

2. Cf. ci-dessus, p. 386.

3. Voir ci-dessus, p. 387, note 6.

ce que Sûryâ est aux Açvins[1], et aussi ce que Sarasvatî est aux *pitris*[2], ce que Saramâ est aux A*n*giras. Elle représente la femelle céleste, toujours la même sous ses différents noms, et pouvant, sous chacun de ces noms, prendre différentes formes, mais intéressante surtout, dans une analyse de la conception proprement védique des mythes, par les attributs liturgiques qui en font le prototype de la prière humaine[3].

En qualité de sacrificateurs célestes, les Maruts étaient naturellement appelés à devenir des alliés d'Indra. Les passages qui les associent à ce dieu, comme plusieurs vers de l'hymne I, 6, déjà cité, sont innombrables, cf. I, 165; 169; 171 et *passim*. L'auteur du vers VII, 82, 5, oppose, comme nous le verrons[4], Indra à Varu*n*a, par les relations qu'il constate, d'une part entre Varu*n*a et Mitra, de l'autre entre Indra et les Maruts. Ces relations des Maruts avec Indra sont consacrées pas les épithètes *marutvat* « accompagné des Maruts » (voir Gr. *s. v.*), et *marud-gana* « accompagné de la troupe des Maruts (*ibid.*, cf. I, 101, 9; III. 32, 3; 47, 2 et 4; 52, 7; X, 157, 3), appliquées à Indra[5], ou suffisant même à le désigner, V, 42, 6; IX, 65, 10, ainsi que par le composé *indrà-marutah*, II, 29, 3. Elles expliquent l'attribution à Indra d'une jante de roue « acérée » comme celles des Maruts, X, 180, 2, et l'application à ces dieux de l'épithète *çakra* « puissant » qui appartient en propre à Indra, I, 166, 1. Indra en effet est comme leur frère aîné[6], I, 23, 8; VIII, 52, 12, cf. I, 170, 2.

C'est avec les Maruts qu'Indra a conquis la lumière, VIII, 65, 4, et, comme nous l'avons vu dans l'hymne I, 6, au vers 5, trouvé les vaches aurores qui étaient cachées; c'est avec eux aussi qu'il a étayé le ciel et découvert l'océan (céleste), VI, 47, 5, cf. VIII, 36, 1. Ils l'aident à tuer V*r*itra, VIII, 7, 24, cf. I, 80, 11. Avec les Maruts pour amis, c'est-à-dire

1. Elle monte sur leur char, V, 56, 8, comme Sûryâ sur celui des Açvins.
2. Voir I, p. 328.
3. A supposer qu'il faille lire au vers I, 64, 9, par une correction du texte, le nom de Rodasî, la compagne des Maruts y serait comparée à l'éclair. Mais, d'après toutes les analogies, elle doit, en qualité de personnage femelle, représenter moins l'éclair que le tonnerre, « la voix » du nuage. Cf. I, 38, 8, l'éclair « mugissant ».
4. III, p. 141.
5. Aux vers V, 57, 1; X, 128, 2, ce sont les Maruts qui reçoivent l'épithète *indravantah*.
6. Voir la section consacrée à Rudra dans le chapitre I de la quatrième partie, p. 31 et suiv.

pour alliés, Indra a fendu de sa foudre la tête de V*r*itra, et répandu les eaux, VIII, 65, 2 et 3, cf. III, 51, 9, cf. aussi I, 80, 4. Ailleurs ce sont les Maruts eux-mêmes qui, avec Indra pour allié, doivent frapper V*r*itra, I, 23, 9, cf. 7. En un mot, Indra a accompli en leur compagnie tous ses exploits divins, cf. V, 30, 8; X, 103, 8, et les hymnes I, 100; 101; 165 et VIII, 65 en entier.

Comment les Maruts ont-ils secouru Indra? C'est, d'après les vers III, 35, 9; VI, 17, 11, en le fortifiant. Ils l'ont fortifié quand il se préparait à la lutte contre V*r*itra, X, 113, 3, ils lui ont donné la force, ils l'ont fortifié dans les combats contre Ahi et contre Çambara, III, 47, 3 et 4. Nous connaissons d'avance le sens d'une telle formule. Les Maruts, que nous avons vus déjà souvent assimilés à des sacrificateurs, reçoivent aussi naturellement le nom de prêtres quand ils figurent en compagnie d'Indra, V, 29, 3, cf. 1 et 2. Ils l'honorent pour le disposer au combat, III, 51, 8. Ce Soma que nous les avons vus presser, c'est Indra qui le boit, VIII, 12, 16. Ils le lui offrent en même temps qu'ils lui adressent leurs prières, I, 165, 4, cf. VII, 31, 8 et 9, et le mettent ainsi en état de triompher d'Ahi, V, 30, 6. C'est avec ces prières, ces hymnes, ces chants, I, 165, 11; 166, 11; 169, 8; V, 29, 1; VIII, 3, 7; 13, 28; 15, 9; 46, 17 et 18, modèles de ceux que lui adressent les hommes (*stomâh rudriyâh*, II, 11, 3), et dans lesquels ils célèbrent encore eux-mêmes les premiers exploits du dieu, I, 166, 7, que les Maruts ont fortifié Indra, I, 85, 2; V, 31, 10; X, 73, 1-3, assuré sa victoire sur V*r*itra, III, 32, 2-5, cf. I, 52, 9 et 15, ou Ahi, et par suite l'écoulement des eaux célestes, V, 29, 2, cf. 1; 3; 6 et III, 51, 9. On les prie encore de chanter l'hymne « meurtrier de V*r*itra », avec lequel ils ont eux-mêmes fait la lumière, pour qu'Indra tue V*r*itra de sa foudre, VIII, 78, 1-3, cf. 6. Nous avons déjà cité le vers VII, 31, 8, où la prière des Maruts devient la compagne d'Indra. Sans doute les chants que les Maruts adressent à Indra représentent les bruits de la foudre ou des vents, et d'autres passages portent en propres termes qu'Indra a été loué par les vents, IV, 22, 4, par les éloges de Vâyu ou du vent, I, 169, 4. Mais, comme nous l'avons dit déjà à une autre occasion, ils les représentent en tant que ces bruits sont considérés comme les prières, les hymnes d'un sacrifice céleste. Au vers V, 29, 6, la prière des Maruts reçoit l'épithète *traishtubha* « composée en *trishtubh*

(mètre védique) », et au vers VIII, 46, 17, la mention des chants que les Maruts adressent à Indra est expressément accompagnée de celle de leurs *sacrifices*.

Remarquons encore que les Maruts ne sortent pas de leur rôle de sacrificateurs en attelant les chevaux d'Indra, I, 6, 2, ou en lui servant eux-mêmes d'attelage, I, 169, 2, et en lui présentant la foudre, cf. VIII, 7, 22; 92, 6 et 7, identique au Soma qu'ils pressent, I, 165, 4. La réciprocité des services que se rendent Indra et les Maruts, III, 35, 9; 47, 3, rappelle aussi les passages qui constatent des rapports analogues entre Indra et les sacrificateurs en général.

Les exploits d'Indra sont quelquefois attribués directement aux Maruts. Ces dieux guerriers, I, 85, 8; V, 59, 5, qui viennent au secours de l'homme dans les combats qu'il livre à ses ennemis, VII, 56, 22; 59, 4; VIII, 20, 20, l'aident en particulier à conquérir les eaux et à « fendre l'étable au sommet du ciel », VI, 66, 8. Ils triomphent eux-mêmes de V*r*itra, VIII, 7, 23, cf. VI, 48, 21, sur qui ils conquièrent les eaux et le soleil, VIII, 7, 22 et 23. Ils délivrent les vaches, II, 34, 1, et leur trait est comme une hache[1] qui fend l'étable et en fait sortir les troupeaux, I, 166, 6. Mais il est permis de croire qu'ils empruntent dans les formules de ce genre les attributs du dieu auquel ils sont si souvent associés. Ils y restent aussi assimilés à des sacrificateurs. C'est en chantant[2] qu'ils ont « fendu la montagne », I, 85, 10, et fait briller le soleil, VIII, 29, 10.

Cependant, les relations d'Indra avec les Maruts ne sont pas toujours amicales. Le vers VIII, 12, 29, portant que les Maruts « ont cédé » à Indra, peut déjà suggérer l'idée d'une lutte. D'après un autre passage, VIII, 7, 31, ils l'ont « abandonné ». L'une et l'autre formule rappellent des formules analogues appliquées aux dieux en général, et l'idée de défection pourrait bien n'être, comme nous l'admettrons pour celles-là, qu'une autre forme de l'idée d'hostilité[3]. Il faut remarquer le tour de la seconde : « Où donc êtes-vous? A qui réservez-vous votre amitié, *que* vous avez aban-

1. Si l'on admet la correction de M. Roth (dict. de Pét.). En tout cas le sens général paraît clair.

2. Ou en faisant de la musique.

3. Voir III, p. 76. Je doute fort qu'au vers VIII, 85, 7, les Maruts soient distingués des dieux qui ont abandonné Indra. La seconde moitié de la stance est une invitation à la réconciliation, qu'on peut rapprocher des hymnes I, 165 et 170 (voir plus bas).

donné Indra? » C'est d'ordinaire en ces termes que les hommes se plaignent d'être eux-mêmes oubliés par les dieux. On les retrouve dans l'hymne I, 165, aux deux premiers vers et au treizième, où ce sont certainement les suppliants des Maruts qui parlent en leur propre nom (ainsi que dans les derniers vers de l'hymne, 14-15), et qui se préoccupent de la concurrence que peuvent leur faire d'autres sacrificateurs. Mais tout le milieu de l'hymne, du vers 3 au vers 12, est un dialogue entre Indra et les Maruts, où il est question (vers 6), comme au vers VIII, 7, 31, de l'abandon où ils l'ont laissé : « Qu'était devenue votre coutume (de combattre avec moi) *que* vous m'avez engagé seul dans le combat contre Ahi [1] ? » Indra se plaint des Maruts comme les hommes, et c'est ce qui explique l'intercalation de sa querelle avec ces dieux dans l'hymne qui leur est adressé. Les Maruts d'ailleurs ne demandent qu'à se réconcilier avec Indra (vers 3, 5, 7, 9), et le chantre espère qu'ils se réconcilieront avec lui-même (vers 13-15). Indra, disent-ils, a accompli de grands exploits, grâce à leur alliance, et ils sont prêts à combattre de nouveau avec lui (vers 7), avec le dieu qui « d'ordinaire [2] est à eux » (vers 5). Mais Indra revendique pour lui seul l'honneur de ses victoires (vers 8 et 10) : il a triomphé seul, sans les Maruts (vers 6), qui reconnaissent en effet sa toute-puissance (vers 9). Cependant, il reconnaît à son tour que « leur prière l'enivre » (vers 11, cf. 12). Ce qu'il lui faut, ce qui l'attire, c'est le sacrifice, avec ses deux éléments essentiels, la prière et le Soma (vers 4), et c'est sans doute l'omission du sacrifice qui l'avait irrité contre ses alliés ordinaires.

Au vers 3 de l'hymne I, 170, dont une partie est également consacrée à la querelle (vers 2) et à la réconciliation (vers 5) d'Indra et des Maruts, c'est à Agastya qu'Indra reproche de le négliger, de ne lui faire aucune offrande. C'est probablement une prière du même Agastya aux Maruts qui est insérée, un peu artificiellement, dans l'hymne I, 171, dont elle forme le vers 4; il s'y excuse d'avoir, par crainte

1. Cette formule pourrait, il est vrai, s'entendre comme celle du vers IV, 19, 1 : « Les dieux *choisissent* Indra seul pour combattre Ahi. » Mais celle-ci même, surtout si on ne la sépare pas du vers suivant, peut passer pour un écho lointain et altéré de l'hostilité qui a existé entre Indra et les dieux. (Voir III, p. 77.)

2. Proprement : « selon sa coutume ». C'est ce terme de « coutume » qu'Indra relève au vers suivant : « Qu'est devenue votre coutume, à vous? »

d'Indra, interrompu un sacrifice préparé pour eux. Ces deux passages rapprochés concordent assez bien avec les légendes postérieures[1] d'après lesquelles Indra et les Maruts se sont disputé les offrandes d'Agastya. Mais il faut ajouter que, d'après le vers 4 de l'hymne I, 170, quand Indra reçoit satisfaction d'Agastya, les Maruts ne lui cèdent pas seulement l'offrande, ils la lui présentent avec le sacrificateur; ils reprennent eux-mêmes leur rôle ordinaire de sacrificateurs, comme dans l'hymne I, 165 (vers 11). C'est à eux, en effet, que doit s'appliquer le pluriel « Qu'ils préparent l'autel, qu'ils allument le feu », et c'est leur union avec Agastya qui est exprimée par le duel : « Nous allons t'offrir tous deux le sacrifice. »

Le sacrifice d'Agastya est en effet un sacrifice mythique, et Agastya lui-même, quoiqu'il passe pour le chef d'une race réelle, X, 60, 6, celle des Mânas, I, 184, 5, cf. 169, 8; 171, 5; 182, 8; 189, 8, ou Mânyas, I, 165, 14 et 15; 177, 5; 184, 4, ainsi appelés de son second nom, Mâna, I, 117, 11[2], n'est, comme tant d'autres ancêtres de familles sacerdotales, qu'un représentant d'Agni ou de Soma. Il figure sous ses deux noms dans l'hymne VII, 33, sous celui de Mâna au vers 13, comme étant né, ainsi que Vasish*th*a, de la semence de Mitra et de Varu*n*a, sous celui d'Agastya au vers 10, comme apportant aux hommes le même Vasish*th*a. On sait que Vasish*th*a représente là le feu céleste descendant sur la terre[3], et on sait aussi que le personnage qui apporte le feu céleste peut, en général, être identifié au feu lui-même[4].

Dans un autre morceau où le caractère mythique d'Agastya n'est pas moins évident[5], je crois trouver une raison de l'identifier à Soma plutôt qu'à Agni. Je veux parler du curieux hymne I, 179, où Lopâmudrâ provoque ses caresses (vers 1 et 2) et se plaint de ses refus, *rudhata*h (vers 4), en des ter-

1. Voir Muir, *Sanskrit texts*, V. p. 153-154.

2. Je ne vois aucune raison décisive de croire, avec M. Roth, que le nom de « fils de Mâna », au vers I, 189, 8, désigne Agastya lui-même. L'identification du *mânya* des hymnes I, 165 ; 177 et 184 avec Agastya n'est sans doute aussi qu'une conjecture des auteurs de la *Brihad-devatâ*. Au vers I, 117, 11, le « fils » est peut-être un descendant d'Agastya pour lequel celui-ci a imploré les Açvins.

3. Voir I, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 56 et *passim*.

5. Il faut être facile à contenter pour s'arrêter à l'interprétation d'après laquelle Lopâmudrâ serait simplement une vieille femme provoquant les caresses d'un vieux mari.

mes qui rappellent la situation de Yama et de Yamî[1]. Ici toutefois, il n'est pas question d'inceste, et l'union désirée par la femelle s'accomplit (vers 4 et 6). Je n'emploie pas au hasard le nom de femelle : l'époux en effet est un taureau (vers 4), et ce qui prouve bien que l'expression n'est pas une simple métaphore, mais qu'elle a une valeur mythique, c'est que, comme les *R*ibhus ont « fait sortir », *nih... arinîta*, « la vache de la peau », I, 161, 7, c'est-à-dire ont tiré la femelle céleste du monde invisible, ainsi Lopâmudrâ « fait sortir », *nî rinâti*, ce taureau (vers 4), probablement du même séjour[2]. Elle avait avant cela « peiné » pendant bien des années, et « vieilli » à la peine (vers 1) ; c'est que le taureau s'était dérobé à son attente comme le feu qui reste bien des années aussi, à l'état de fœtus, dans le sein de la mère céleste, V, 2, 2[3]. Mais les peines qu'on prend ne sont pas inutiles quand le secours des dieux s'y ajoute (vers 3) : allusion assez claire au sacrifice (cf. 2, et IV, 12, 2 ; VIII, 56, 6), où Lopâmudrâ, comme sa pareille Yamî, représente sans doute la prière[4]. Unie au mâle céleste qui va se manifester, peut-être même descendre pour elle sur la terre, la prière sera victorieuse de tous les ennemis (vers 3). Ce qui me fait croire que son époux est ici Soma plutôt qu'Agni, c'est moins l'insertion dans notre hymne d'un vers (5) sans rapport étroit avec le contexte, où Soma est invoqué, qu'une expression du vers 6 « Le *R*ishi (Agastya) a développé, *puposha*, ses deux formes ou essences, *varnau* », probablement la céleste et la terrestre[5]. Elle semble en effet faire allusion à la formule du vers IX, 71, 2, d'après laquelle Soma, le Soma terrestre, délivre sa propre essence Asurienne ou cachée[6], et le rapprochement est d'autant plus frappant que cette délivrance est exprimée par la même racine *ri* (avec le préfixe *ni* au lieu de *nis*) dont nous avons relevé l'emploi au vers 4 de notre

1. Voir plus haut, p. 96.
2. Ce sont là précisément les deux seuls emplois de la racine *ri* avec le préfixe *nis*. Cette racine est d'ailleurs consacrée pour exprimer l'idée de la « délivrance » ou plus généralement de la « sortie » des éléments retenus dans le monde invisible. Le nom même de Lopâmudrâ ne signifierait-il pas « qui rompt le sceau »?
3. Cf. plus haut, p. 84 et suiv.
4. L'expression *adhîrâ* « non sage » (vers 4) n'exprime qu'une idée relative : elle peut convenir à la prière humaine par opposition au sage par excellence, *ibid.*)
5. Cf., au vers 4, l'opposition de *itas* et *amutas*.
6. Voir plus haut, p. 89.

hymne. Il se pourrait donc bien qu'au vers VIII, 5, 26, le mot *amçu* dût être rapporté à Agastya qui s'y trouverait ainsi appelé « la plante », c'est-à-dire le Soma, au milieu des « vaches », c'est-à-dire des nuées. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de deviner ce qu'Agastya, c'est-à-dire Agni ou Soma, et en tout cas l'élément igné sous sa forme céleste, « creuse avec des pelles » (vers 6) en se rendant au désir de Lopâmudrâ : ce sont les puits des nuées dont il fait jaillir les eaux, cf. IV, 50, 3.

Il est maintenant aisé de déterminer la nature des rapports qui ont pu exister entre Agastya et les Maruts. Les dieux ont en général pour fidèles et pour protégés mythiques des représentants d'Agni ou de Soma[1]. C'est ainsi que les Maruts eux-mêmes protègent Ka*n*va[2] effrayé, I, 39, 7, cf. 9, et Trita[3] combattant, VIII, 7, 24, cf. II, 34, 10 et 14; V, 54, 2. Mais ils sont eux-mêmes des sacrificateurs, et Agastya a pu être considéré tour à tour comme le prêtre qui les honore et comme le feu ou le Soma de leur sacrifice. C'est en cette dernière qualité qu'il concourt avec eux à un sacrifice célébré en l'honneur d'Indra, et qu'il est le frère d'Indra, I, 170, 3, comme les Maruts eux-mêmes, *ibid.*, 2. La colère dont Indra le poursuivait, et dont il poursuivait aussi les Maruts, est également facile à comprendre. Agastya lui refusait l'offrande, c'est-à-dire qu'il se dérobait lui-même, comme il s'est dérobé longtemps aux désirs de Lopâmudrâ. Car, sacrifier aux Maruts seuls, et négliger Indra, c'est, pour un représentant du feu ou du Soma céleste, la même chose que se dérober et rester caché dans le monde invisible. C'est faire jouer aux Maruts un rôle analogue à celui des démons et les exposer aux « coups » I, 170, 2, d'Indra. Ce dernier point demande des explications qui trouveront leur meilleure place dans l'étude que nous allons consacrer au mythe de la naissance des Maruts.

Les Maruts sont quelquefois représentés comme des dieux enfants, VII, 56, 16; X, 78, 6, et il est question de leur naissance dans un grand nombre de passages, V, 57, 5; 59, 6, et *passim*. Nous n'insisterons pas sur la formule vague qui leur donne le simple titre de « fils du ciel »[4], X, 77, 2, cf. I,

1. Voir, en particulier, plus haut, les protégés d'Indra, p. 298, et, plus bas, ceux des Açvins, p. 437.
2. Voir plus bas, p. 462.
3. Voir plus haut, p. 326. Sur Gotama, I, 85, 11; 88, 4 et 5, voir p. 303.
4. Voir pourtant III, p. 34.

64, 2 (et aussi I, 64, 4 ; II, 30, 11 ; V, 54, 10 ; 59, 6). Celle qui les fait naître « du sourire de l'éclair », I, 23, 12, cf. 38, 8, ne doit pas non plus nous arrêter longtemps : elle semble n'être qu'une métaphore sans grande valeur mythique [1]. J'attacherai plus d'importance à l'épithète *sindhumâtarah* « qui ont pour mère la rivière (céleste) », X, 78, 6. Cette rivière peut être une des formes de la « vache » qui passe aussi pour leur mère, I, 85, 3, cf. VIII, 20, 8. Aux vers VIII, 83, 1-2, la vache qui est donnée pour la mère et la nourrice des Maruts est en même temps représentée attelée à leurs chars et les traînant, et cette combinaison d'images conviendrait bien à la parole sacrée [2]. Mais c'est sous le nom de Priçni que le personnage mythique de la vache [3] mère des Maruts s'est définitivement fixé, I, 168, 9 ; II, 34, 2, cf. 10 ; V, 52, 16 ; 58, 5 ; 60, 5 ; VII, 56, 4 (d'où l'épithète *priçnimâtarah* « ayant pour mère Priçni », I, 23, 10 ; 38, 4 ; 85, 2 ; 89, 7 ; V, 57, 2 et 3 ; 59, 6 ; VIII, 7, 3 et 17 ; IX, 34, 5), et c'est aussi sous ce nom qu'il convient de l'étudier pour en déterminer le caractère essentiel.

Le mot *priçni* n'est pas toujours nom propre. Il est employé au pluriel, et appliqué aux vaches compagnes d'Indra qui « cuisent [4] le Soma » dans le ciel, I, 84, 10 et 11 ; VIII, 58, 3, et qui abreuvent Indra, VIII, 6, 19 ; 7, 10.

Ce serait cependant une erreur de croire que dans tous les passages où, étant employé au singulier, il est appliqué, non pas à une vache, mais à un taureau, on doive nécessairement le prendre pour une simple épithète signifiant, selon le sens étymologique qu'on lui attribue, « bigarré, tacheté [5] ». Les vers IX, 83, 3 et 4 offrent la plus grande analogie avec les vers III, 38, 5-7 consacrés au « taureau-vache » qui « a mis bas » (*ibid.*) [6]. Au vers IV, 3, 10, il est dit positivement du tau-

1. Excepté comme témoignage du rôle attribué aux Maruts dans les phénomènes de l'orage.

2. Cf. plus haut, p. 277-278 et 288. Le texte contient encore un paradoxe de plus : cette vache tette, *dhayati*. Mais la prière est aussi représentée au vers IX, 69, 1, comme un veau qui tette. Au vers I, 37, 10, on est tenté de changer l'accent du mot *girah* (paroxyton) pour en faire un génitif et le rapporter à *sûnavah* ; les Maruts seraient appelés les « fils du chant sacré ».

3. Voir, en particulier, V, 52, 16, cf. II, 34, 10.

4. Voir plus haut, p. 83.

5. Voir VII, 103, 6 et 10, où le mot *priçni* est en effet opposé à un nom de couleur.

6. Voir plus haut, p. 99 et suivantes. Cf. particulièrement les idées exprimées par le verbe *mamire* dans les deux passages, et la mention du Gandharva ou des Gandharvas.

reau nommé P*r*içni qu'il a laissé couler le lait de sa mamelle brillante[1]. Enfin, au vers I, 160, 3, le taureau P*r*içni dont « le fils » trait le lait brillant est formellement appelé un taureau-vache[2]. Rien n'empêche d'interpréter de même les autres emplois du mot *priçni* joint à l'un des noms du taureau, I, 164, 43; X, 189, 1, cf. V, 47, 3.

On voit par là que P*r*içni aurait pu passer pour le père en même temps que pour la mère des Maruts. Toutefois, dans les formules concernant la naissance de ces dieux, la femelle et le mâle, au lieu d'être confondus dans le personnage d'un androgyne, sont désignés sous les noms de P*r*içni et de Rudra[3], II, 34, 2; V, 52, 16; 60, 5; VI, 66, 3.

Au paradoxe de l'androgyne, la mythologie védique substitue quelquefois l'inceste du père et de la fille. Or, nous avons relevé dans ce dernier mythe[4] la désignation de la fille par le mot *priçanî*, I, 71, 5, cf. X, 61, 7 et 8, appliqué encore au vers X, 73, 2 à la femelle « établie à la façon d'une *druh* ou d'une trompeuse ». Je ne puis m'empêcher de croire que ce mot a un rapport étymologique avec celui de P*r*içni, ou, tout au moins, que celle qui le porte a été, ne fût-ce que comme forme cachée de la femelle céleste, assimilée par les *R*ishis à P*r*içni elle-même.

Il n'est en tout cas pas douteux que le nom de P*r*içni désigne avant tout la vache cachée. P*r*içni, dans l'ordre naturaliste, représente principalement la nuée[5] : c'est de son sein que sortent les eaux du ciel, X, 123, 1. Mais la nuée n'est pas toujours présente dans l'espace visible, et nous lisons, en effet, dans l'hymne IV, 5, que l'essence mystérieuse de P*r*içni est renfermée dans le séjour suprême de la mère (qui n'est autre que P*r*içni elle-même), dans la « peau du dormeur » au sommet de la *rup*[6] (vers 7 et 10). C'est ce même séjour qui est appelé « le sommet de P*r*içni », VI, 6, 4. P*r*içni est « gardée par les dieux », VII, 35, 13; or, on sait qu'il y a des dieux avares, peu différents des démons. Au vers 10 de l'hymne VII,

1. Le lait *jâmarya*, au vers précédent, est peut-être aussi le lait « du mâle ».
2. La construction ne permet pas de distinguer la vache P*r*içni du taureau, l'expression *payo asya* « son lait » ne pouvant être rapportée qu'au taureau.
3. Voir III, p. 34 et suivantes.
4. P. 110.
5. Cf. plus haut, p. 397, la « rivière » qui passe également pour la mère des Maruts, X, 78, 6.
6. Voir plus haut, p. 78.

18, les ennemis maîtres de Pr*i*çni, *priçni-gâvah*[1], s'ils ne sont pas des démons véritables, sont du moins assimilés à des démons[2]; abattus par leurs pieux adversaires, ils tombent sur Pr*i*çni, *priçni-nipreshitâsah*, *ibid.*, comme le démon Ahi-Vr*i*tra, quand il a été frappé par Indra, tombe avec la vache Dânu, sa mère, I, 32, 9.

Dans un passage où Pr*i*çni figure expressément comme mère des Maruts, il est dit qu'elle ne donne son lait qu'une fois, VI, 66, 1, cf. 48, 22, tandis qu'une autre femelle portant comme elle le nom de vache, donne son lait sans cesse chez les mortels, VI, 66, 1. Cette opposition des deux vaches est donnée comme une grande merveille, dans des termes pareils à ceux qui servent d'ordinaire aux *R*ishis pour introduire une énigme mythique. Le mot de celle-ci nous est fourni par les formules précédemment étudiées[3] qui opposent l'offrande ou la prière, cette mère ou cette nourrice toujours présente, à la mère céleste qui se dérobe souvent. C'est ainsi encore qu'au vers X, 105, 10, Pr*i*çni est opposée à la cuiller qui présente l'offrande à Indra[4].

Quand les Maruts naissent, on dit que Pr*i*çni les a donnés à leur père, VI, 66, 3 : mais le mystère dont cette naissance est enveloppée, VII, 56, 2 et 4, cf. V, 53, 1, n'en rappelle pas moins la naissance tardive d'Agni, que sa mère portait en secret et qu'elle « ne donnait pas à son père », V, 2, 1. Le nom même de Pr*i*çni désigne, au vers II, 2, 4, la mère dont Agni sort quand il apparaît dans le ciel, et il est permis de croire que les Maruts, comparés à des feux lorsqu'ils naissent de Pr*i*çni, VI, 66, 2, cf. 1 et 3, se sont quelquefois frayé

1. Les mêmes ennemis avaient « stérilisé Aditi » (*ibid.* 8), et s'étaient emparés de la *parushnî* (*ibid.* et 9), qui figure aussi dans un hymne aux Maruts, V, 52, 9. Le nom de Pr*i*çnigu, donné à un favori des Açvins, I, 112, 7, rappelle le mythe de la vache stérile donnée par les mêmes dieux à Çayu. (Voir p. 474.)

2. Voir plus haut, p. 365.

3. Voir plus haut, p. 71 et suivantes.

4. Ici, d'ailleurs, Pr*i*çni nourrit aussi Indra; elle répand également pour lui un breuvage, *upasecanî*. Ce dernier mot, pour lequel M. Roth a imaginé le sens de « cuiller », accepté par M. Grassmann, est appliqué, dans son seul autre emploi, à une femelle accompagnée d'une troupe qui pourrait bien être celle des Maruts, X, 21, 2 ; la femelle serait encore Pr*i*çni. Au vers 21 de l'hymne VIII, 20, aux Maruts, les vaches « parentes » (au pluriel) qui « lèchent » ou « tettent réciproquement leurs sommets », c'est-à-dire les mondes divers qu'elles habitent, en d'autres termes, qui empruntent chacune leur nourriture à un monde autre que le leur (cf. p. 69-71), correspondent peut-être, comme mères ou nourrices des Maruts, aux mères ou nourrices d'Agni dans les différents mondes. L'une d'elles pourrait être Pr*i*çni.

violemment un passage, comme Agni, hors du sein qui les retenait trop longtemps[1]. C'est du moins l'idée que suggèrent les formules d'après lesquelles les Maruts seraient « nés d'eux-mêmes », I, 168, 2; V, 87, 2, cf. 58, 7, et surtout ce passage du vers I, 37, 9 : « Leur race est puissante; ils ont la force de sortir de leur mère. »

Ce n'est pas toujours par la faute de sa mère que le feu caché tarde à paraître. Parfois c'est lui-même qui se dérobe et prend ainsi un caractère équivoque. On ne peut donc s'étonner que les Maruts, représentant, sous des formes multiples, le feu, et d'abord, comme on vient de le voir, le feu caché, ne passent pas toujours pour des divinités exclusivement bienveillantes. Sans doute, on dit encore qu'ils ne refusent pas de naître, VI, 66, 4, qu'ils naissent « libéralement », V, 58, 5. Mais ils ne sont pas nés une fois pour toutes : s'ils *reprennent*, avec la qualité de fœtus, I, 6, 4, celles de leurs formes qui sont dignes du sacrifice, *ibid.*; s'ils sortent de l'obscurité sous la forme de nouveau-nés, X, 73, 2, s'ils croissent, VI, 66, 2, et s'élèvent dans le ciel visible I, 85, 2 et 7, au sortir du monde invisible désigné au vers VII, 58, 1 par le nom de *nirriti*[2], ils avaient dû précédemment rentrer dans ce séjour, comme les *R*ibhus, par exemple, qui vont dormir dans la demeure de Savit*r*i[3]. A la vérité, les disparitions périodiques des *R*ibhus ne sont jamais interprétées d'une manière qui compromette leur caractère exclusivement bienveillant. Mais il en a été autrement de celles des Maruts.

Les Maruts ont des formes diverses, V, 43, 10; 52, 10 et 11; VII, 57, 6, cf. 56, 10 et 14; ils prennent telle ou telle forme, VI, 48, 21; 66, 5, cf. VII, 57, 1, et si celles sous lesquelles ils naissent, c'est-à-dire sous lesquelles ils se ma-

1. L'expression « troupe marutienne des *nouvelles* », V, 53, 10; 58, 1, semble indiquer que les Maruts ont été aussi considérés comme les fils de « mères nouvelles », cf. I, 141, 5, analogues à ces « chenues » qui redeviennent « jeunes » à la naissance d'Agni, V, 2, 4. En tout cas, il est trop commode de prendre, ainsi que le fait M. Grassmann, le féminin *navyasînâm* pour un masculin. M. Ludwig, sans tenir compte de l'identité évidente de la formule dans les deux passages, se tire d'affaire pour le premier par une construction différente, et se résigne pour le second à admettre la confusion des genres.

2. Le sein de *nirriti* est, au vers I, 117, 5, le séjour du dormeur. (Cf. la peau du dormeur, p. 78.) Au vers V, 61, 1, le séjour éloigné d'où viennent les Maruts peut être encore le monde invisible.

3. Voir III, p. 52. Cf. encore I, p. 97-98.

nifestent dans l'espace visible, sont appelées « dignes du sacrifice », *yajniya*[1], I, 6, 4, cf. 87, 5; VI, 48, 21, c'est peut-être par opposition à leurs formes cachées, cf. I, 88, 5; VII, 58, 5; 59, 7, sous lesquelles ils sont, dans une certaine mesure, assimilables à des démons. En tout cas, ces dernières sont désignées au vers VII, 56, 14 par l'épithète *budhnyà* qui leur est commune avec Ahi Budhnya « le serpent *du fond* », c'est-à-dire avec un personnage divin qui ne diffère pas originairement du démon Ahi-Vritra[2]. Le rapprochement mérite d'autant plus d'être pris en considération que les Maruts reçoivent en outre l'épithète *ahibhânavâh* « ayant l'éclat d'Ahi », I, 172, 1, et celle, plus significative encore, de *ahimanyavah* « ayant la colère d'Ahi », I, 64, 8 et 9.

C'est cette colère semi-démoniaque des Maruts qu'on cherche à détourner par plusieurs formules des hymnes qui leur sont adressés. Les Maruts sont des dieux irritables, VII, 56, 8, et terribles, VII, 58, 2, cf. II, 34, 1 ; V, 56, 2 et 3, qu'il faut apaiser, I, 171, 1; VII, 58, 5. Leur trait meurtrier, I, 172, 2; VII, 57, 4, cf. V, 55, 9, frappe les hommes et les troupeaux, VII, 56, 17. S'ils sont malgré cela les dieux des remèdes, II, 33, 13; V, 53, 14; VIII, 20, 23-26, c'est sans doute comme Rudra leur père, qui, tour à tour irrité et propice, guérit lui-même les maux qu'il a faits[3]. Le mal peut venir d'eux, I, 39, 8, comme le bien, et s'ils ont des formes « amies », VII, 56, 10, ces formes sont opposées à d'autres dont le caractère est la « malveillance », *ibid.*, 9.

En cela les Maruts se distinguent essentiellement de leur allié ordinaire, Indra. C'est naturellement sous leurs formes propices et visibles qu'ils concourent à ses exploits divins. Ils manifestent alors tout leur éclat, I, 165, 5, cf. II, 34, 13; ils sortent de l'obscurité, selon la formule déjà citée, sous la forme de nouveau-nés, X, 73, 1 et 2, cf. I, 6, 4; ils prennent une force « meurtrière des Vritras », VI, 48, 21. Mais sous leurs formes malveillantes, ils devaient devenir les ennemis du dieu exclusivement bienveillant. Sous leurs formes cachées, ils devaient se confondre, au moins passagèrement, avec les démons sur lesquels Indra conquiert les trésors

1. La même épithète est appliquée aux formes que prennent les sacrificateurs mythiques en général, quand ils découvrent le feu, VI, 1, 4; mais aux vers I, 72, 3-4, ces formes qu'ils prennent sont, en outre, appelées des formes de Rudras, *rudriyà*, ce qui assimile ces sacrificateurs aux Maruts.

2. Voir plus haut, p. 206, et III, p. 24.

3. Voir III, p. 33.

cachés du ciel. De là sans doute cette hostilité d'Indra contre les Maruts, dont nous avons relevé plus haut les traces. Comme nous le ferons remarquer en traitant de Rudra[1], ils sont en quelque sorte substitués à leur père en qualité d'adversaires d'Indra, et les coups dont ce dieu les menace, I, 170, 2, rappelle ceux qu'il porte à une autre forme du Père, à Tvash*tr*i.

1. Voir III, p. 38.

CHAPITRE II

LES *R*IBHUS

Les *R*ibhus sont souvent désignés par un autre nom, *ribhukshan*[1] qui est donné aux Maruts aux vers VIII, 7, 9 et 12; 20, 2. Le nom de leur père, Sudhanvan, primitif du patronymique *saudhanvana*, I, 110, 2 ; 4 et 8; 161, 2 ; 7 et 8 ; III, 60, 1, 3 ; 4 et 5 ; IV, 35, 1 et 8, est une épithète de Rudra, V, 42, 11, père des Maruts[2], qui aurait pu à elle seule désigner le dieu « au bel arc », le personnage que nous rangerons dans la quatrième partie[3] parmi les archers divins. Ajoutons encore que, comme les Maruts, les *R*ibhus semblent quelquefois un groupe équivalant à ceux des Vasus, des *A*dityas, des *viçve devâ*h, V, 51, 13 ; VIII, 9, 12, c'est-à-dire exprimant simplement l'idée de collectivité divine[4]. En tout cas le mot *viçve*, « tous », joint à leur nom comme à celui des *A*dityas, des Maruts et des Devas, au vers VII, 51, 3, semble bien impliquer un nombre indéterminé de *R*ibhus, aussi bien que de Devas, de Maruts et d'*A*dityas.

Nous verrons pourtant que les *A*dityas, quoique formant parfois un groupe indéterminé, composent plus souvent une triade ou une heptade. Le nombre des *R*ibhus a de même été précisé et fixé à trois. En cela déjà, ils se distinguent nettement des Maruts dont le nombre reste toujours indéterminé[5].

Les trois *R*ibhus sont simplement distingués par les mots « l'un... l'autre... l'autre, » aux vers I, 161, 9 et 10. Le vers IV, 33, 5 appelle l'un l'aîné, l'autre le cadet, et le troisième le plus petit. Enfin, aux vers I, 161, 6 ; IV, 33, 3 et 34, 1, ils reçoivent les trois noms différents de r*ibhu*, *vibhvan et*

1. Voir ci-dessous, p. 404.
2. Et des Maruts eux-mêmes, V, 57, 2.
3. Voir III, p. 30 et suivantes.
4. Voir plus haut, p. 370.
5. Voir plus haut, p. 371.

vâja. Les vers IV, 33, 9 et VII, 48, 3 remplacent le premier nom par celui de *ribhukshâ*, équivalant à *ribhukshan*, qu'on explique ordinairement dans le sens de « maître des *R*ibhus, premier des *R*ibhus ».

Le mot *ribhu*, en effet, s'il est au singulier le nom d'un des personnages de la triade, est en outre au pluriel celui de la triade entière. C'est là une nouvelle application de l'usage védique qui consiste à désigner deux ou trois êtres ou objets ordinairement réunis par le duel ou le pluriel du nom d'un seul d'entre eux[1]. Cela est si vrai que le mot *ribhukshan* lui-même s'emploie au pluriel dans le même sens que le précédent, IV, 37, 3; X, 92, 11[2]. Il en est de même des autres noms, *vibhvan* et *vâja*, à cela près que le pluriel du premier est remplacé par celui d'un mot *vibhû*: *vibhvah*. Chacun de ces pluriels *ribhavah*, ou *ribhukshanah*, *vibhvah* et *vâjâh*, désigne la triade entière. Ce n'est pas tout. Ces pluriels peuvent s'ajouter les uns aux autres par de véritables pléonasmes, analogues à celui que nous avons constaté, par exemple, dans le double duel *dyâvâprithivî* « le ciel et la terre ». Nous trouvons ainsi réunis au pluriel *ribhukshanah*, VII, 48, 1, et au pluriel *ribhavah*, IV, 36, 3, les deux autres pluriels *vâjâh* et *vibhvah*. Ailleurs, deux seulement de ces pluriels se trouvent rapprochés, ceux de *ribhu* et de *vâja*, I, 111, 4; IV, 34, 3 et 4; 36, 2 et 4, ceux de *vâja* et de *ribhukshan*, IV, 37, 8; VII, 37, 1, ceux de *ribhu* et de *vibhû* pour *vibhvan*, IV, 34, 9. Enfin, il arrive aussi que les pluriels et les singuliers sont mélangés[3]: *vâjo vibhvân ribhavah*, *ribhubhih*[4]... *vibhubhih*... *vâjah*[5], IV, 36, 6; VII, 48, 2, cf. IV, 34, 5; 37, 1. Dans tous ces passages, l'idée de la triade est toujours présente à l'esprit du poète, ou, pour parler plus exactement, la triade seule est désignée; mais elle l'est de deux manières qui forment pléonasme, d'un côté par les trois noms distincts, de l'autre par la désinence du pluriel ajoutée, soit à tous les trois, soit à deux ou à un seul d'entre eux.

1. Voir plus haut, p. 115-117.

2. On a vu tout à l'heure (p. 401), qu'il est de plus appliqué aux Maruts assimilés aux *R*ibhus.

3. Cf. au vers VII, 38, 4, *varunah*... *mitrâso aryamâ*.

4. Dans ce passage, le singulier *ribhuh* joint à *ribhubhih*, et le pluriel *vibhvah* joint à *vibhubhih* s'appliquent aux suppliants, qui souhaitent de devenir des *R*ibhus, comme ailleurs, IV, 2, 15, de devenir des *A*ngiras.

5. Par une bizarrerie plus grande encore, on trouve au vers X, 93, 7 le pluriel *ribhukshanah* rapproché du singulier *ribhuh* et du singulier *vâjah*.

D'autres fois, deux noms seulement se rencontrent, au singulier tous les deux, ainsi *R*ibhu et Vâja au vers I, 111, 5, *R*ibhukshâ et Vâja aux vers V, 42, 5; VI, 50, 12; X, 64, 10. Mais on trouve aussi le nom de *R*ibhukshâ, I, 186, 10; II, 31, 6, et surtout celui de *R*ibhu (*passim*), tout à fait isolés. Le fait qu'un ou deux personnages de la triade peuvent en être détachés n'implique nullement, non plus que l'usage des pluriels pléonastiques, l'ignorance du mythe qui fixe à trois le nombre des *R*ibhus.

Des trois noms des *R*ibhus, celui dont le sens me paraît à la fois le plus clair et le plus caractéristique est *vâja*. Ce mot, très usité dans le *R*ig-Veda, qu'il signifie « force », ou « combat », ou « butin », puis « richesse », a toujours une valeur abstraite [1], et il est intéressant de le voir appliqué à la désignation d'un des trois *R*ibhus. On sait en effet qu'Agni et Soma sont souvent le butin des victoires qu'Indra remporte sur les démons. Plus généralement, Agni et Soma sont la richesse par excellence. Le mot *vâja* est précisément un de ceux qui expriment cette idée. Au vers 12 de l'hymne II, 1, Agni est appelé successivement *vâja* et *rayi* « richesse ». C'est aussi, soit Agni, soit Soma au milieu des eaux, qui paraît désigné par le mot *vâjâ* au vers XIII, 1, 2 de l'Atharva-Veda.

Dans le même hymne II, 1 du *R*ig-Veda où Agni est identifié successivement à tous les dieux et à tous les prêtres, nous lisons au vers 10 : « Tu es *ribhu*... tu disposes du butin, *vâja*, de la richesse... brille, ô Agni, *vi bhâsi* », etc. » On voit

1. M. Roth, et après lui M. Grassmann, ont, en outre, donné au mot le sens de « cheval ». M. Grassmann a déjà reconnu que l'épithète *sthavira* « fort » n'était pas une raison suffisante pour attribuer à *vâja* un sens concret dans les vers VI, 1, 11 ; 37, 5 ; VII, 93, 2. Il a aussi abandonné les passages IV, 3, 15 et VI, 61, 4. (Cf. pour ce dernier, le sens qu'il donne très justement à *vâjinîvatî*.) Mais il n'y a pas plus de raisons pour renoncer au sens de « butin, richesse » dans un passage comme celui-ci : « Viens, ô Indra ! avec des richesses », VIII, 2, 19, cf. IV, 29, 1 ; III, 30, 11. Le rapprochement d'un mot signifiant « cheval » n'est pas plus décisif. Aux vers I, 52, 1 et V, 84, 2, le mot *vâja* paraît désigner le but assigné au cheval ; l'auteur du vers III, 2, 3, appelle Agn comme un cheval pour conquérir le butin ; enfin le vers V, 54, 14 s'explique par une apposition : « un cheval, comme richesse ou comme butin. » Je n'insiste pas sur les vers VI, 48, 4 ; VIII, 3, 11 ; 19, 18 et X, 12, 5, où le mot *vâja* peut être interprété de différentes manières. Il doit être pris comme nom propre au vers VII, 37, 4, où il est employé au singulier à côté de *ribhukshâ*, et au vers III, 26, 4, où il désigne au pluriel les Maruts, appelés ailleurs *ribhukshanah*. Au vers X, 106, 5, les Açvins sont appelés *vâjâ* comme ils sont appelés *ribhû* dans le même hymne (vers 7). Les deux derniers passages cités par M. Roth et par M. Grassmann sont interprétés dans le texte.

qu'après le nom du premier des *R*ibhus, le mot *vâja* et le verbe *vi bhâsi* suggèrent l'idée des deux autres personnages du groupe, Vâja et Vibhvan. Mais le mot *vâja* est pris néanmoins dans son sens ordinaire. Ici, d'ailleurs, il n'est pas dit qu'Agni est « le butin ». Même dans les hymnes aux *R*ibhus, le pluriel du mot *vâja* est quelquefois remplacé, comme désignation de ces personnages, par le pluriel du mot *vâjin*, III, 60, 7; IV, 37, 4, ou du mot *vâjavat*, III, 60, 5, « qui a » ou « qui apporte le butin, la richesse ». Nous trouvons encore à côté du pluriel *ribhava*h, le pluriel *vâjaratnâ*h, « qui ont pour trésor le butin », IV, 35, 5, qu'on peut considérer à volonté comme une épithète du premier ou comme une désignation nouvelle de la triade, remplaçant le pluriel *vâjâ*h. Le même mot *vâjâ*h paraît être également remplacé, au vers IV, 36, 5, dans une énumération comprenant les trois noms, par le composé *vâjaçrutâsa*h « illustres par le butin ». Ces différentes substitutions d'un mot concret au vrai nom qui est *vâja*, ne sauraient infirmer notre interprétation de ce mot dans le sens abstrait. Elles semblent indiquer seulement que les *R*ishis se sont quelquefois étonnés eux-mêmes de voir un nom abstrait donné à l'un des *R*ibhus, et appliqué, par extension, à tous les trois, et qu'ils l'ont modifié en conséquence. L'auteur du vers VII, 48, 2 joue sur ce nom en disant : « Que Vâja nous aide à conquérir le butin, *vâja* ! »

Passons aux deux autres noms. Le mot *vibhvan* n'est guère employé que comme nom propre[1], excepté au vers I, 113, 1, où il sert d'épithète à la lumière de l'aurore, et au vers X, 3, 6, où il est appliqué à Agni. Il paraît être synonyme de *vibhu* et de *vibhû*, qui ont pris le sens de « souverain, maître », mais dont la signification primitive et étymologique doit être « qui se répand au loin[2] ». Ces deux termes, en tout cas, sont souvent appliqués à Agni, I, 31, 2 ; 65, 10; 141, 9; IV, 7, 1 ; V, 4, 2; X, 11, 4 ; 91, 1. Le mot *vibhu* l'est aussi à la richesse, aux présents des dieux, I, 9, 5 ; II, 24, 10, nous trouverons plus loin l'occasion de mettre à profit cette remarque.

1. Il peut être pris ainsi dans le composé *vibhvatashta* « fabriqué par Vibhvan ». Il semble désigner, au vers V, 46, 4, un personnage distinct des *R*ibhus. On ne peut s'étonner, si c'est un nom du feu, qu'il soit appliqué à Mâtariçvan, I, 190, 2, ainsi que le nom de *ribhu*, X, 105, 6. Sur le composé *vibhvâsah*, épithète de la richesse, V, 10, 7; IX, 98, 1, voir plus bas, p. 407.

2. Cf. *vibhur vibhâvâ*, V, 4, 2; X, 91, 1, *vibhvam viçe-viçe*, IV, 7, 1 ; X, 40, 1 et *viçvathâ vibhu*h, I, 141, 9; II, 24, 11.

Quant au mot *ribhu*, M. Roth lui a donné le sens d' « habile » (comme adjectif) et celui d' « artisan » (comme substantif). Mais dans tous les emplois de ce mot où il est question d'art ou d'habileté, il peut désigner le *R*ibhu ou les *R*ibhus eux-mêmes. Il est donc impossible d'en tirer aucun argument décisif en faveur des sens proposés. L'idée d'habile artisan semble attachée au mot *vibhvan* aussi étroitement qu'au mot *ribhu*: je n'en veux pour preuve que le composé *vibhvatashta*, « fait par Vibhvan ». Cependant il est certain que rien, dans l'étymologie du mot *vibhvan*, ne suggère particulièrement l'idée d'un artisan.

On a considéré aux vers IV, 37, 5 et VIII, 82, 34, le mot *ribhu* comme une épithète de la richesse. Il faut remarquer que cette épithète ne serait attribuée à la richesse que dans des conditions toutes particulières, la première fois dans une invocation aux *R*ibhus, appelés là *R*ibhukshans, et dans les deux cas, avec allusion à Vâja, l'un des trois *R*ibhus dont le nom signifie « richesse ». Ce qui d'ailleurs est plus significatif, c'est que le mot *ribhu* est, au vers VIII, 82, 34, accompagné du mot *ribhukshan*, construit de la même manière. Il est vrai qu'on a proposé la correction *ribhukshanah* qui nous ramènerait au cas du vers IV, 37, 5. Mais je crois qu'on peut éviter cette modification du texte en admettant que le personnage appelé *R*ibhu et *R*ibhukshan est lui-même la richesse demandée. Le vers IV, 37, 5 complète bien la désignation de cette richesse par l'épithète *indrasvantam*[1] « comprenant Indra », et le *R*ibhu a pu d'autant plus aisément être conçu comme la richesse de celui qui l'implore, que le nom de son frère Vâja n'a, comme je viens de le rappeler, d'autre sens que « butin, richesse ». J'ajouterai que l'épithète *vibhvâ-sah* attribuée à la richesse qu'on demande aux dieux, V, 10, 7; IX, 98, 1, paraît signifier « maîtresse de Vibhvan[2] » et impliquer l'assimilation de Vibhvan, aussi bien que de *R*ibhu et de Vâja, à la richesse par excellence[3].

En somme, il ne paraît pas possible de tirer des citations précédentes aucune indication sur le sens primitif du mot

1. Cf. le vers I, 111, 2 où l'on demande aux *R*ibhus « une force comprenant le *R*ibhu ou les *R*ibhus », *ribhumad vayah*.

2. Cf. *yajnâ-sah*, épithète d'Agni, X, 20, 7, d'une part, et *dyumnâ-sah*, épithète de la source divine, I, 121, 8, de l'autre. Elle équivaudrait à « qui procure » ou « qui comprend la richesse par excellence ».

3. L'épithète *vibhva-tashta*, IV, 36, 5, fait simplement de la richesse une « production » de Vibhvan.

ribhu. Il est bien vraisemblable que la racine en est *rabh*, dont le sens propre est « saisir ». Mais quelle est la modification qu'aurait subie ce sens dans le mot *ribhu?* Je ne connais dans tout le *R*ig-Veda qu'un passage qui puisse jeter quelque lumière sur cette question. C'est le vers VI, 3, 8, où Agni est comparé au *R*ibhu en ces termes : *ribhur na tvesho rabhasâno adyaut*. L'intention d'un rapprochement étymologique entre *ribhu* et *rabhasâna* paraît évidente. Le second mot est, il est vrai, un ἅπαξ εἰρημένον; mais il est évidemment parent de l'adjectif *rabhasa*, qui signifie « vif » et même « violent », et d'autres fois « brillant, d'une couleur vive ». Il est remarquable que ces deux sens appartiennent également au mot *tvesha*, qui accompagne dans notre texte *rabhasâna*, et il paraît naturel de les attribuer aussi au mot *ribhu*. C'est cependant sur le sens de « brillant » que le poète aurait voulu insister, puisqu'il emploie le verbe *adyaut* : « Agni, brillant d'une couleur vive, a resplendi comme *R*ibhu. »

Ce qui est certain, c'est qu'Agni a été, non seulement comparé au *R*ibhu, comme dans le dernier passage cité, mais appelé lui-même *R*ibhu, III, 5, 6 ; V, 7, 7. Même observation sur Soma. Comparé au *R*ibhu au vers X, 144, 2, il reçoit lui-même le nom de *R*ibhu dans le même passage et au vers IX, 87, 3. C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui est désigné par le mot *ribhu* au vers I, 121, 2. Le même nom est donné à Mâtariçvan, X, 105, 6, qui reçoit aussi celui de Vibhvan, I, 190, 2; or Mâtariçvan, n'est qu'une forme particulière d'Agni. Enfin les mots *ribhva*, *ribhvan*, *ribhvas*, vraisemblablement synonymes de *ribhu* [1], sont appliqués à Agni, X, 20, 5; 69, 7, à Soma, IX, 86, 5, à ces sacrificateurs célestes qu'on appelle les Maruts, V, 52, 8, et enfin à Tvash*t*ri, VI, 49, 9, qui joue aussi souvent le rôle d'un sacrificateur [2].

Les fonctions sacerdotales sont également l'un des attributs, et même l'attribut essentiel des *R*ibhus. En d'autres termes, ils ne partagent pas seulement leurs noms avec Agni et Soma, ils jouent dans la mythologie védique un rôle qui est avant tout celui des deux divinités liturgiques. Les *R*ibhus ont fait la prière, X, 80, 7, pressé le Soma avec les pierres, III, 54, 12,

1. Mais quelquefois, sans doute, dans le sens étymologique, quel qu'il soit, de ce mot. Au vers I, 56, 1, le mot *ribhvas* est l'épithète d'un char.

2. Sur l'application des mots *ribhu*, etc., à Indra, voir plus bas, p. 412.

et leurs hymnes ont retenti particulièrement en l'honneur d'Indra, I, 51, 2 ; VIII, 3, 7.

Dans le dernier passage, ils sont nommés avec les Rudras ou Maruts. Nous avions déjà signalé plus haut d'autres ressemblances entre eux et la troupe des dieux prêtres par excellence. Mais, comme sacrificateurs, ils rappellent surtout les A*n*giras, et plus généralement les ancêtres divinisés. Ils sont en effet appelés les fils de Manu ou de l'homme, *manor napâtah*, III, 60, 3, et les sacrificateurs actuels sont appelés les fils des *R*ibhus, X, 176, 1[1]. Il est dit en propres termes, au vers I, 110, 4, que, par leurs œuvres, les *R*ibhus, « qui étaient mortels, ont gagné l'immortalité ». Cette acquisition de l'immortalité ou de la divinité par les *R*ibhus est formellement exprimée en vingt autres passages des hymnes, et toujours présentée comme la récompense de leurs œuvres. Les *R*ibhus ont gagné l'immortalité, IV, 33, 4, l'immortalité chez les dieux, IV, 36, 4, la divinité III, 60, 2; ils sont allés à l'immortalité, III, 60, 3, par leurs pratiques pieuses. Ils ont été trouver les dieux, I, 161, 6 et 7 ; ils se sont élevés dans l'espace du ciel, I, 110, 6 ; ils ont pris le chemin de l'immortalité et se sont réunis à la troupe des dieux, IV, 35, 3. Ils sont devenus, par leurs pratiques pieuses, des dieux, des immortels, et ils se sont posés comme des faucons dans le ciel, IV, 35, 8. Ils sont arrivés à la demeure de Savit*r*i, I, 110, 2, qui leur a donné l'immortalité; *ibid.*, 3. Quand Agni leur apporte les ordres des dieux, il ajoute: « Si vous faites cela, vous deviendrez, avec les dieux, dignes du sacrifice, » I, 161, 2. Et en effet, les *R*ibhus ont obtenu une part du sacrifice III, 60, 1, une part du sacrifice parmi les dieux, I, 20, 8, cf. I, 161, 6, ou simplement le sacrifice, I, 20, 2. Leur part du sacrifice est d'ailleurs expressément désignée en plusieurs passages : c'est la troisième libation, I, 161, 8 ; IV, 33, 11 ; 34, 4; 35, 9.[2]

Au caractère de sacrificateurs divinisés, il faut ajouter celui d'artisans mythiques. L'opération des *R*ibhus est exprimée d'ordinaire par la racine *taksh*, « fabriquer » et nous

1. Cf. encore le vers VII, 35, 12, où les *R*ibhus sont rapprochés des *pitris* ou ancêtres.

2. Au vers I, 161, 5, les « différentes formes » des *R*ibhus peuvent être non seulement leurs formes terrestres et leurs formes célestes, mais encore leurs formes visibles dans le ciel et leurs formes cachées dans le monde invisible, cf. I, p. 97, et *passim*. Dans le même passage, la « jeune fille » rappelle la Rodasî des Maruts, la Saramâ des A*n*giras, etc.

lisons au vers IV, 33, 9, que Vâja est devenu l'ouvrier des dieux, *R*ibhukshan celui d'Indra, et Vibhvan celui de Varu*n*a. Leur métier par excellence est celui de charrons. Mais ces charrons ne fabriquent pas seulement des chars : ils *fabriquent* aussi les *attelages*. C'est que chars et attelages ne sont autre chose primitivement que les prières avec lesquelles ils amenaient les dieux à leurs sacrifices, ou ces sacrifices mêmes[1]. En d'autres termes, le caractère d'artisans divins se confond chez les *R*ibhus avec celui de sacrificateurs.

Le char fabriqué par les *R*ibhus, I, 111, 1; IV, 33, 8, cf. VIII, 64, 5; IX, 21, 6, est ordinairement destiné aux Açvins, I, 20, 3; 161, 3 et 6; X, 39, 12. Ils l'ont fait « de leur esprit, par la réflexion », *manasas pari dhyayâ*, IV, 36, 2, et il semble permis de chercher dans ces termes une allusion à la nature réelle et primitive du char. Le char sans chevaux, sans rênes et à trois roues, parcourant l'espace, dont il est question au commencement de l'hymne IV, 36 aux *R*ibhus, paraît bien représenter aussi leur triple sacrifice.

Les chevaux « fabriqués » par les *R*ibhus, IV, 34, 9, sont ordinairement les deux Haris d'Indra, I, 111, 1; 161, 3 et 6; IV, 35, 5. Les *R*ibhus les ont faits « avec leur esprit », et ils sont attelés par la parole, c'est-à-dire par la prière, I, 20, 2, ou plutôt ils sont la prière même. Le vers IV, 33, 10 est à cet égard très significatif: les *R*ibhus ont, pour Indra, fait de leurs hymnes deux Haris faciles à atteler[2].

Fabriquer des chevaux ou des chars[3] pour les dieux, c'est les amener, les faire apparaître. La même idée est encore exprimée dans les hymnes aux *R*ibhus sous une forme d'une hardiesse singulière. Les *R*ibhus ont « fabriqué, *tatakshuh* » les dieux eux-mêmes, les Açvins par exemple, IV, 34, 9; c'est à *R*ibhu qu'Agni est comparé quand il « fabrique » la troupe des Maruts, VI, 3, 8, et Indra, à sa naissance, reçoit l'épithète *ribhushtira*, VIII, 66, 8, que j'interprète « fort, solide, grâce aux *R*ibhus », et celle, plus claire encore, de *vibhvatashta* « fait par Vibhvan », III, 49, 1.

Dans les différentes œuvres qu'on leur attribue, les *R*ibhus

1. Cf. plus haut, p. 283 et *passim*.

2. Cf. II, 18, 7. Il est dit au vers I, 161, 7, que, d'un cheval, les *R*ibhus ont fait un cheval, ou plutôt sans doute qu'ils ont fait « cheval sur cheval » (pour cet emploi de l'ablatif, cf. I, 164, 23), qu'ils ont multiplié les prières. Cf encore l'hymne II, 18 (plus haut, p. 285).

3. Les *R*ibhus sont aussi armuriers: mais ils semblent ne fabriquer que des armes défensives, des cuirasses, *amsatra*, IV, 34, 9.

gardent leur double caractère d'artisans et de sacrificateurs. Tous les dieux font couler les rivières célestes : mais Vibhvan les « fabrique », V, 42, 12. Tous aussi font reparaître la vache cachée ; mais les *R*ibhus l'ont faite, *cakruh*, IV, 33, 8, cf I, 161, 3, l'ont fabriquée *takshan*, I, 20, 3, *tatakshuḥ*, IV, 34, 9. Quelquefois même, cette vache peut être leur prière comme le char des Açvins et les Haris d'Indra : elle est en effet, d'après les vers I, 161, 3 et 6, cf, IV, 33, 8, destinée par eux à B*r*ihaspati, le maître de la prière. Le poète qui les prie d' « étendre » la vache brillante, IV, 33, 1, semble identifier cette vache avec la terre, cf. V, 85, 1, mais non sans allusion au sacrifice du Soma, dans lequel on étend une peau de vache, et au caractère des *R*ibhus considérés comme sacrificateurs. C'est certainement la vache céleste que les *R*ibhus gardent toute l'année, et dont, tout le long de l'année, ils ramènent « la lumière», *bhâsas*, IV, 33, 4. J'en dirai autant de la vache boiteuse, I, 161, 10, qui rappelle cette Viçpalâ à qui les Açvins, comme nous le verrons[1]. ont donné une jambe de fer. Mais le caractère essentiel des *R*ibhus se trahit de nouveau dans ce détail qu'ils « découpent les chairs » de la vache, I, 161, 10 ; IV, 33, 4. Réunir la vache à son veau, I, 110, 8, est encore une œuvre qui peut être attribuée à un dieu quelconque : mais les *R*ibhus ont « fabriqué » la mère pour le veau, I, 111, 1. La vache disparue passe pour être enveloppée dans une peau, la « peau du dormeur », identique au séjour caché de la vache[2]. Les *R*ibhus tirent la vache de cette peau, I, 161, 7 ; IV, 36, 4, ce qui revient à dire qu'ils écorchent la vache, I, 110, 8 ; il est bien difficile de ne pas voir, ici encore, une allusion à l'œuvre du sacrifice[3]. Quand les *R*ibhus rajeunissent leurs parents, c'est-à-dire le ciel et la terre, I, 161, 3 et 7 ; IV, 33, 3 ; 35, 5 ; 36, 3, cf. 1, ils accomplissent ce prodige au moyen de « formules efficaces », I, 20, 4, ou grâce à leur habileté comme artisans, I, 110, 8, cf. I, 20, 4 ; IV, 33, 2. Ils ont « fabriqué », *takshan*, une jeunesse à leurs parents, I, 111, 1 ; ils ont « fabriqué » leurs parents mêmes, IV, 34, 9[4].

1. Dans le chapitre consacré aux Açvins.
2. Voir plus haut, p. 77 et suivantes.
3. Les « excréments » de la vache, I, 161, 10, ne sont-ils pas destinés à être brûlés dans un sacrifice, cf. I, 164, 43 ?
4. Au vers X, 66, 10, les *R*ibhus sont représentés « soutenant le ciel », comme la plupart des dieux ; mais, dans le même passage, l'épithète *suhastâh* « aux belles » ou plutôt « aux bonnes mains » rappelle leur habileté d'artisans.

Bref, tandis que les Maruts sont des prêtres guerriers, les *R*ibhus sont des prêtres artisans. Un tel caractère ne les destinait pas à contracter avec Indra une union aussi étroite que celle qui existe entre ce dieu et les Maruts. Cependant, des sacrificateurs qui « fabriquent » à Indra ses Haris, avaient droit à l'amitié du dieu guerrier, et l'ont en effet obtenue, III, 60, 3. Indra les a pris pour amis, III, 60, 3[1], à cause de leurs bonnes œuvres, IV, 35, 7, et les associe à ses exploits, VII, 48, 3. Ils sont assez souvent invoqués avec lui, I, 111, 4; III, 52, 6; 54, 17; 60, 4; 5; 6 et 7; IV, 33, 3; 34, 1 ; 6 et 11 ; IV, 37, 6 et 8. Le nom de *R*ibhukshan ou *R*ibhukshâ, donné à Indra, I, 63, 3; 162, 1; 167, 10; VIII, 45, 29; 85, 21 ; X, 74, 5, pourrait s'entendre dans le sens de « chef des *R*ibhus ». Cependant, comme d'une part, ce nom est aussi donné au premier des *R*ibhus, et par suite à tous les trois ; comme, d'autre part, Indra est appelé *R*ibhu, III, 36, 2, en même temps que *R*ibhukshan, cf. X, 93, 8, il faut admettre qu'Indra, en qualité de chef des *R*ibhus, leur a été réellement assimilé. C'est un « nouveau *R*ibhu » I, 110, 7. Ajoutons que l'auteur du vers VII, 37, 4, en même temps qu'il l'appelle *R*ibhukshan, le compare à Vâja. Enfin, au vers X, 23, 2, Indra semble recevoir à la fois les noms de *R*ibhu, de *R*ibhukshâ et de Vâja[2].

Remarquons en terminant que si les noms des *R*ibhus, et plus encore leurs œuvres conviennent à des représentants d'Agni ou de Soma, leur nombre rappelle également les trois formes du feu et du breuvage sacré. A la vérité, les passages où ils sont expressément distingués, I, 161, 9 et 10 ; IV, 33, 9, ne suggèrent pas directement une répartition des trois personnages entre les trois mondes. Mais l'auteur du vers IV, 51, 6 parle de leurs attributions distinctes à peu près dans les mêmes termes qui servent au vers I, 164, 15, cf. X, 82, 2, à distinguer les attributions de sept *r*ishis, dont six correspondent aux trois ciels et aux trois terres, et le septième au monde invisible[3]. Une de leurs œuvres, le partage de la coupe unique en quatre coupes, qu'il accomplissent contre la volonté de Tvash*t*ri, paraît trouver sa meilleure explication dans l'op-

1. L'expression « fils d'Indra » appliquée aux *R*ibhus, IV, 37, 4, doit sans doute être prise au figuré. Indra est le père de *R*ibhus dans le même sens qu'il est le père de tous les sacrificateurs.

2. Indra est aussi appelé *ribhvas*, *ribhvan*, I, 100, 5 et 12 ; 121, 9; VIII, 59, 3; X, 99, 5, et peut-être *ribhva*, X, 120, 6.

3. Voir plus haut, p. 143.

position des trois mondes visibles et du monde invisible, à laquelle semble correspondre l'opposition des trois *R*ibhus eux-mêmes et de Tvash*t*ri. Mais nous réservons ce mythe, aussi bien que celui du sommeil des *R*ibhus dans la demeure de Savi*t*ri, pour le chapitre de la quatrième partie où nous devons étudier le personnage double de Savi*t*ri-Tvash*t*ri [1].

Le rôle du nombre trois dans la légende des *R*ibhus nous servira de transition pour passer à celle de Vish*n*u où le même nombre tient une place non moins importante.

1. Voir III, p. 51 et suiv. Tvash*t*ri est nommé plusieurs fois avec les *R*ibhus, III, 54, 12; V, 46, 4; X, 64, 10; 65, 10; 92, 11. Nous verrons que, comme eux, il est un artisan divin (p. 45).

CHAPITRE III

VISH*N*U

Vish*n*u est le nom d'un personnage divin qui a pris une importance capitale dans la mythologie brahmanique et dans la culte des sectes Vish*n*uites, mais dont la légende, sous sa forme ancienne, et telle qu'elle nous apparaît dans les hymnes du *R*ig-Veda, peut se résumer dans ces deux traits essentiels : Vish*n*u a traversé en trois pas l'univers ; Vish*n*u est l'allié fidèle d'Indra.

Les mythologues attachés aux interprétations purement naturalistes se contentent d'identifier Vish*n*u au soleil et ses trois pas aux trois positions que l'astre prend successivement le matin, à midi, et le soir.

Je crois qu'une explication satisfaisante et complète du mythe de Vish*n*u ne peut être demandée qu'à la conception des trois places d'Agni ou de Soma (dont l'une des formes est le soleil) sur la terre, dans le ciel et dans le monde invisible d'une part[1], et à celle de l'alliance d'Agni ou de Soma avec Indra de l'autre.

Des trois places que Vish*n*u occupe successivement quand il fait ses trois pas, l'une, la plus haute, est invisible, et suggère naturellement l'idée de la place cachée du Soma ou du feu : VII, 99, 2. « Nous pouvons de la terre connaître deux de tes espaces : toi seul, ô dieu Vish*n*u, connais ton séjour suprême. » Les deux espaces que l'homme aperçoit sont naturellement le ciel et la terre, (cf. les vers 3 et 4). C'est évidemment la même idée qui est exprimée au vers I, 155, 5. A la vérité, il y est dit seulement que les oiseaux ailés ne peuvent dans leur vol atteindre le troisième pas de Vish*n*u » ; mais l'opposition du premier hémistiche. « le

1. C'est d'ailleurs, à peu de chose près, l'une des interprétations des commentateurs indigènes.

mortel se met en mouvement quand il aperçoit deux des pas de Vishnu (ou plutôt deux de ses séjours, le ciel et la terre, au lever du soleil) », ne permet guère de douter qu'ici aussi la troisième place soit conçue comme invisible.

Cette troisième place est le séjour propre de Vishnu. Nous lisons en effet au vers VII, 100, 5, qu'il habite dans un lieu éloigné de l'espace, et au vers III, 55, 10, qu'il garde le séjour suprême. Son séjour est aussi celui des bienheureux après la mort. Aussi l'auteur de l'hymne I, 154 souhaite-t-il, au vers 5 (cf. 6), d'atteindre la place suprême de Vishnu où est « l'urne de la liqueur », et où s'enivrent les hommes qui ont honoré les dieux. Au vers I, 22, 20, un autre poète promet à ses bienfaiteurs qu'ils verront toujours la place suprême de Vishnu, et rappelle le lien mystérieux qui rattache leur œil aux sources de la lumière [1].

Le séjour suprême de Vishnu est donc mystérieux et invisible [2]. Ses deux autres places sont au contraire les mondes où il se manifeste, le ciel et la terre. Il n'est pas douteux que Vishnu soit descendu sur la terre : « Vishnu a traversé cette terre, donnant l'espace à l'homme, » VII, 100, 4. C'est d'ailleurs sur cette croyance que sont fondées toutes les légendes postérieures relatives aux avatars de Vishnu [3]. Il semblerait même résulter des vers I, 155, 4; VI, 49, 13; VII, 100, 3, que Vishnu a fait ses trois pas sur la terre: mais ce ne pourrait être là en tous cas qu'une modification du mythe primitif, et les trois pas, dès lors qu'ils ne peuvent s'expliquer par les trois positions diurnes du soleil, n'ont pu correspondre originairement qu'à trois mondes distincts. On peut voir encore une allusion à la descente de Vishnu sur la terre (sous la forme du feu ou du Soma du sacrifice) dans le passage suivant: « Vishnu a traversé ce monde;

1. Cf. au vers X, 15, 3, le rapprochement des *pitris* et du pas, ou du séjour de Vishnu.

2. Cf. encore I, 164, 36. On lit cependant au vers I, 154, 6, que le séjour suprême de Vishnu rayonne par en bas, *ava bhâti;* mais ce trait peut s'appliquer à la voûte céleste, limite inférieure du monde mystérieux. Je n'entends pas contester, d'ailleurs, que la place suprême de Vishnu n'ait été quelquefois déjà dans le *Rig-Veda*, comme plus tard dans la mythologie brahmanique, identifiée à la position du soleil au zénith. Ce que je nie, c'est que cette explication soit suffisante pour rendre compte de l'ensemble du mythe.

3. Dans son incarnation sous la forme d'un nain, Vishnu se fait promettre, par le roi Bali, le terrain qu'il pourra parcourir en trois enjambées. D'une enjambée, il parcourt la terre, et de la seconde le ciel. C'est qu'en effet la trace de son troisième pas est dans le monde invisible.

il a trois fois posé le pied, l'enfonçant dans sa poussière », I, 22, 17.

Nous avons vu plus haut qu'une urne de liqueur est dans le séjour caché de Vish*n*u. Le ciel et la terre sont d'ailleurs souvent nommés deux coupes. De là l'idée que les trois places de Vish*n*u sont pleines de liqueur, I, 154, 4, cf. VIII, 29, 7.

Mais ce qui ne paraît prouver jusqu'à l'évidence que les trois enjambées de Vish*n*u correspondent aux trois mondes et non pas seulement a trois points différents du ciel visible, c'est le vers I, 154, 2, d'après lequel *tous les êtres* habitent dans ces trois enjambées.

Il est d'ailleurs facile de montrer directement que la place suprême de Vish*n*u est identique à la place suprême d'Agni. Rien n'est plus signicatif à cet égard que la comparaison de ces deux passages : « Vish*n*u garde la troisième place, la place suprême d'Agni, » X, 1, 3; — « Par la trace supérieure du pied de Vish*n*u, tu gardes, ô Agni, la forme mystérieuse des vaches, » V, 3, 3. On peut même en conclure que Vish*n*u ne diffère pas essentiellement d'Agni. Vish*n*u est Agni conçu comme séjournant dans le lieu du mystère, mais aussi comme en sortant pour se manifester dans le ciel et sur la terre. L'assimilation de Vish*n*u à Agni ressort encore de ce passage : « Des prêtres empressés *allument* la place suprême » ou « la trace suprême du pied de Vish*n*u, » I, 22, 21. Enfin, le caractère essentiel du personnage de Vish*n*u est définitivement fixé par la citation suivante qui va confirmer à la fois son identité avec Agni ou Soma et la correspondance de ses trois places ou de ses trois formes aux trois mondes : Vish*n*u, comme Agni, comme Soma, en tant que dieu fils, *fait*, établit, réalise, *dadhâti* « la forme inférieure, la forme supérieure du père, et la troisième dans l'espace du ciel », I, 155, 3. Ajoutons enfin que Vish*n*u reçoit l'épithète consacrée d'Agni et de Soma, *trishadastha* « qui a trois demeures », I, 156, 5, et que le vers VII, 100, 6 fait allusion, en termes assez obscurs malheureusement, à ses différentes formes.

Nous passons maintenant au second des deux traits que je considère comme essentiels dans la légende védique de Vish*n*u, c'est-à-dire à son alliance avec Indra. Il est étroitement rattaché au premier.

C'est en effet par la force d'Indra, VIII, 12, 27, ou pour Indra, Vâl., 4, 3, que Vish*n*u a fait ses trois pas. Au moment

de sa victoire sur V*r*itra, dans le curieux hymne IV, 18, où ce démon paraît être confondu avec Tvash*t*r*i* considéré comme père du dieu guerrier[1], Indra dit à Vish*n*u (vers 11): *Sakhe vishno vitaram vi kramasva*, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance : « Ami Vish*n*u, fais *tes trois* pas »[2]. La même formule se retrouve au vers VIII, 89, 12 où il est également question d'une victoire remportée sur V*r*itra par Indra et Vish*n*u, et de la délivrance des rivières célestes par les mêmes dieux. Si l'on compare le vers X, 124, 4, d'après lequel Agni abandonne le père pour Indra, et le vers 6 du même hymne où Soma est invité à en faire autant, on ne doutera guère que Vish*n*u, faisant ses trois pas au moment de la victoire d'Indra sur le père assimilé au démon, représente, soit Agni, soit Soma, se livrant de lui-même au vainqueur et devenant son allié.

L'assimilation de Vish*n*u à Soma paraît être confirmée par l'attribution qui lui est faite de l'épithète *girikshit* « qui habite sur la montagne », I, 154, 3, et de son synonyme *girishthâ*, *ibid.*, 2, ordinairement appliqué au breuvage sacré, tiré d'une plante qui croît en effet dans les lieux élevés, III, 48, 2 ; V, 43, 4 ; IX, 18, 1 ; 62 4 ; 85, 10 ; 95, 4 ; 98, 9[3]. Inversement, Soma reçoit l'épithète *urugâya* « voyageant au loin[4] », IX, 62, 13, cf, 14 et IX, 97, 9, qui convient très bien au dieu « aux larges enjambées », et qui lui est en effet donnée, I, 154, 1 ; 3 et 6 ; II, 1, 3 ; IV, 3, 7 ; VII, 100, 1, particulièrement dans un passage tout à fait caractéristique, à savoir au vers 7 de l'hymne VII, 29, où les principaux dieux védiques sont, sans être nommés, désignés par leurs attributs essentiels. Elle y sert à désigner Vish*n*u, avec le verbe *vi kram* dont elle est aussi rapprochée au vers I, 154, 1.

1. Voir III, p. 61.

2. Le vers 7 de l'hymne I, 61 à Indra fait sans doute allusion au même mythe. « Les libations de la mère » rappellent le rôle qu'y joue la mère d'Indra (voir III, p. 58) ; l'« archer » est probablement le gardien avare du Soma céleste (*ibid.* p. 30) ; Vish*n*u enfin doit être avec Indra l'ennemi de cet archer, comme au vers I, 155, 2. Malheureusement la construction est difficile, et je n'ose encore essayer une traduction.

3. Elle le serait mieux encore par le vers I, 61, 7, si, comme je le crois, et comme la comparaison du Vish*n*u avec un animal terrible *se tenant sur la montagne*, I, 154, 2, semble autoriser à le croire, le sanglier frappé par l'archer représente Vish*n*u lui-même. Ordinairement, c'est sous forme de faucon que le Soma, s'échappant de sa prison, est frappé par l'archer qui le garde. Mais le point essentiel est la blessure faite par cet archer. Cf. encore plus haut, p. 383, le rôle de Vish*n*u dans le mythe des Maruts.

4. Cette épithète est aussi donnée à Agni, III, 6, 4.

Le même verbe consacré, pour les enjambées de Vish*n*u, exprime au vers V, 47, 3 le mouvement d'un être qui a dix nourrices (les dix doigts, vers 4), et qui ne peut être qu'Agni ou Soma. Les rapports de Vish*n*u avec les femelles, I, 155, 3; III, 54, 14 (cf. l'épithète *sumaj-jâni*, I, 156, 2), peuvent s'expliquer également bien par son assimilation à Agni ou à Soma. J'en dirai autant du nom qui lui est donné de *ritasya garbha*, « fœtus de la loi », I, 156, 3, et des épithètes contradictoires *yuvan* « jeune », et *akumâra*, « non jeune, vieux », I, 155, 6. Agni reçoit, en effet, le nom de « jeune homme chenu », *palito yuvâ*, I, 144, 4.

Quelque importance qu'on attache à ces derniers rapprochements, l'essentiel est de constater que Vish*n*u, comme Agni et comme Soma, est l'ami et l'allié d'Indra, I, 22, 19, cf. I, 156, 5. Il est invoqué avec lui aux vers IV, 2, 4; 55, 4; VIII, 10, 2; X, 66, 4 [1], et dans tout l'hymne VI, 69, 5. Les mêmes œuvres leur sont attribuées en commun, dans cet hymne et aux vers VII, 99, 4-6. Les « larges enjambées » de Vish*n*u sont ainsi attribuées à Indra, VI, 69, 5; mais surtout les victoires d'Indra sont attribuées à Vish*n*u, VI, 69, 8. Tous deux ont « engendré » le soleil, l'aurore, le feu, en triomphant du Dâsa, VII, 99, 4. Tous deux ont brisé les 99 forteresses de Çambara et vaincu les armées de Varcin, VII, 99, 5. Indra était accompagné de Vish*n*u quand il a tué V*r*itra, VI, 20, 2, et Vish*n*u accompagné de son ami, c'est-à-dire d'Indra, ouvre la caverne des vaches, I, 156, 4.

Mais la forme la plus intéressante de l'alliance de Vish*n*u avec Indra est celle qui fait du premier un sacrificateur, et avant tout un préparateur du Soma. Cette conception s'explique parfaitement par l'identité primitive de Vish*n*u avec Agni et Soma, prototypes de tous les sacrificateurs. Il se pourrait que son nom, formé d'une racine *vish* qui sert en plusieurs passages à désigner les œuvres des *R*ibhus, I, 20, 4; 110, 4; III, 60, 3; IV, 33, 2, n'eût pas d'autre sens que « opérateur », c'est-à-dire « sacrificateur ».

Citons maintenant les textes. Indra a bu le Soma chez Vish*n*u, VIII, 3, 8; 12, 16, et ce Soma a accru sa force, VIII, 3, 8, cf. X, 113, 2. Détail caractéristique: il a bu *dans les trois coupes* le Soma pressé par Vish*n*u, II, 22, 1, cf. VI, 17, 11. Les trois coupes ne diffèrent évidemment

1. Les deux noms sont encore rapprochés aux vers V, 49, 3; VII, 93, 8; VIII, 25, 14; IX, 56, 4; 63, 3; 100, 6; X, 128, 2.

pas des trois places de Vish*n*u, pleines d'un doux liquide, I, 154, 4. Nous constaterons, dans le chapitre consacré aux Açvins, que, sous le nom de *vishnâpû*, c'est le Soma pressé chez Vish*n*u que ces divinités apportent à leur protégé Viçvaka. L'expression *vishnoh prabritha* « l'offrande de Vish*n*u », II, 34, 10 ; VII, 40, 5, rappelle également le rôle de Vish*n*u comme sacrificateur, si elle ne doit pas être interprétée par l'identification de Vish*n*u avec l'offrande même c'est-à-dire avec Soma. Vish*n*u, d'ailleurs, n'offre pas seulement le Soma à Indra : il cuit pour lui cent buffles, VI, 17, 11, lui fait en outre des oblations de bouillie, VIII, 66, 10, cf. I, 61, 7, et le célèbre par des chants, VIII, 15, 9.

Dans ces différentes œuvres, il a pour coopérateurs les Maruts, VI, 17, 11 ; VIII, 15, 9, c'est-à-dire d'autres prêtres divins d'Indra. De là, peut-être, les relations assez étroites de Vish*n*u avec les Maruts [1], relations dont témoignent encore, outre les vers I, 85, 7 ; II, 34, 11 ; VIII, 20, 3, et le terme de sage Mârutien, *mâruto vedhâs*, appliqué au premier, I, 156, 4, l'hymne V, 87 tout entier, qui leur est adressé en commun.

1. Nous avons vu que ces relations peuvent aussi s'expliquer par l'identification de Vish*n*u avec le Soma lui-même.

CHAPITRE IV

P*U*SHAN

Pûshan, comme Vish*n*u, a été identifié purement et simplement au soleil. Or, nous n'avons garde de méconnaître les attributs solaires de ce nouveau dieu, non plus que ceux de Vish*n*u; mais nous croyons que l'explication complète du personnage de Pûshan, comme de celui de Vish*n*u, ne peut être trouvée que dans un ordre d'idées plus complexe, c'est-à-dire dans la combinaison des mythes naturalistes, tant météorologiques que solaires, avec les mythes liturgiques. Pûshan est le soleil, si l'on veut, mais, comme Agni et Soma sont le soleil, c'est-à-dire que le soleil n'est qu'une de ses manifestations. Nous serons donc moins loin de la vérité en l'identifiant à Soma ou à Agni. Disons mieux, nous n'avancerons rien que nous n'espérions prouver en affirmant que les *R*ishis l'ont effectivement identifié à Soma.

Mais, avant d'essayer sur Pûshan un genre d'analyse dont le résultat, dans l'interprétation que nous combattons, ou du moins que nous jugeons insuffisante, aussi bien que dans la nôtre, est toujours de dissoudre la personnalité du dieu, et de le confondre avec un grand nombre d'autres divinités du panthéon védique, indiquons d'abord les traits particuliers qui donnent à sa physionomie un caractère propre et distinct. Nous les trouverons surtout dans les rapports du Pûshan avec ses suppliants, dans la nature des faveurs qu'ils attendent de lui.

Pûshan est, avant tout, un dieu de l'agriculture et du pâturage. On lui donne bien, comme on pourrait le faire à tout autre dieu, le titre général et vague de « maître de tous les êtres mobiles et immobiles », I, 89, 5. Mais on le prie tout particulièrement de diriger le sillon, IV, 57, 7; on lui met entre les mains l'aiguillon, *ashtrâ*, VI, 53, 9; 58, 2,

attribut du laboureur[1], cf. IV, 57, 4; on fait surtout de lui un gardien du bétail, VI, 58, 2, qui empêche les troupeaux de se perdre, X, 17, 3, ou les retrouve quand ils sont perdus. C'est en ce sens qu'on prie Pûshan de ramener ce qui était égaré, VI, 54, 10, cf. I, 23, 13, de suivre les vaches, ou d'aller à leur recherche, VI, 54, 5 et 6. Il doit empêcher qu'aucune ne se perde ou n'éprouve de dommage, et les ramener saines et sauves, *ibid.*, 7.

Par extension, Pûshan est aussi le dieu qui empêche que les richesses de toute sorte ne se perdent, ou qui les fait retrouver, VI, 54, 8. Il fait aussi trouver les trésors cachés, VI, 48, 15, cf. VI, 54, 4, au premier rang desquels il faut toujours placer les vaches, VI, 56, 5; VIII, 4, 16.

Enfin, Pûshan ne guide pas seulement les hommes dans la recherche des objets perdus ou des objets cachés. C'est lui qui les conduit sur tous leurs chemins. En un mot, il est le dieu des voyageurs, aussi bien que des laboureurs et des bergers. On l'appelle le « maître du chemin », VI, 53, 1, cf. 49, 8; on le prie de frayer les chemins, VI, 53, 4, cf. I, 90, 4, d'en écarter tous les obstacles et tous les ennemis, I, 42, 7, cf. 1, de conduire ses suppliants par la route la moins périlleuse, puisqu'il connaît toutes les directions, X, 17, 5[2].

D'après toutes les analogies, ces divers rôles attribués à Pûshan dans différentes sphères de l'activité humaine doivent s'expliquer par une action semblable qu'il est supposé exercer sur les phénomènes célestes. La découverte des vaches perdues ou cachées, en particulier, est un mythe trop familier aux *R*ishis, pour qu'on puisse hésiter à reconnaître dans les vaches célestes les prototypes de celles que Pûshan fait trouver ou retrouver à ses suppliants[3]. Peut-être même n'est-ce pas sans allusion aux démons voleurs des vaches que les prêtres supplient Pûshan de frapper avec un instrument aigu, *ârâ*, le cœur des avares, désignés

1. Voir Böhtlingk et Roth (*s. v. ashtrâ*). Remarquons, en passant, que le mot n'a pas d'autre sens, qu'il ne désigne pas, comme M. Roth et M. Grassmann l'admettent trop aisément, une arme de combat dans le composé *svashtra*. Au vers X, 42, 5, où se rencontre ce mot, Indra est représenté par métaphore « attelant » les ennemis, et les rendant « dociles à l'aiguillon ».

2. Cf. encore VI, 54, 1 et 2.

3. La « fosse » *kevata*, où ils craignent que leurs vaches ne se perdent, VI, 54, 7, rappelle le réservoir mystérieux des trésors célestes désigné par le terme synonyme de *garta*. (Voir III, p. 31-32 et 122-125.)

comme ces démons par le nom de *pani*, VI, 53, 3 et 5-7, et de leur arracher en quelque sorte les dons qu'ils en attendent [1].

Au premier rang des trésors célestes trouvés par Pûshan, il faut placer le Soma. C'est, en effet, le Soma qui est appelé aux vers I, 23, 13 et 14, le « roi [2] caché ». Son *barhis* « éclatant » est sans doute la lumière qui tient lieu de gazon sacré dans le sacrifice céleste [3]. Pûshan a trouvé ce Soma caché, il l'a ramené comme un animal égaré, et nous verrons plus loin [4] qu'avec les gouttes de la liqueur divine, il a fécondé la terre.

Au vers 6 de l'hymne VIII, 29, où Pûshan, sans être nommé, est désigné par ses attributs [5], ce dieu est représenté « humectant [6] les chemins comme un voleur » ; formule bizarre, mais qui s'explique par la phrase suivante : « Il connaît les trésors ». La comparaison « comme un voleur » s'applique à la découverte et à la prise de possession des trésors cachés, et ces trésors « humectent les chemins » parce qu'ils ne sont autres que le lait des vaches célestes, ou bien encore le Soma, coulant par les chemins qui descendent du ciel sur la terre. Selon toute apparence, les chemins que Pûshan fraye aux hommes ont pour prototypes mythiques ceux qu'il a frayés aux vaches célestes, et aussi ceux qu'il s'est frayés à lui-même.

Pûshan, en effet, a été conçu à l'origine, non seulement comme trouvant les vaches cachées, mais comme sortant lui-même d'un séjour invisible, d'une « enveloppe », *vavri*, X, 5, 5 [7], où il a été longtemps retenu. C'est en ce sens que j'interprète le nom de « fils de la délivrance », *vimuco napât*,

1. L'épithète *brahma-codani* « favorisant les prêtres », cf. VI, 45, 19 ; Vâl., 3, 3, donnée à l'*ârâ*, VI, 53, 8, indique bien que les intérêts en jeu sont ceux des prêtres mêmes. Cf., d'ailleurs, le vers 2.

2. Le titre de « roi » est souvent donné à Soma. Voir Grassmann *s. v. râjan*.

3. Je ne pense pas que le Soma soit dans ce passage, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, la lune au milieu des étoiles. (Voir I, p. 158.)

4. P. 424.

5. Comme les autres dieux célébrés dans le même hymne.

6. Proprement « faisant gonfler (de liquide) ». M. Grassmann, dans sa traduction, ne s'est pas contenté d'atténuer le sens comme dans son lexique. Il adopte une interprétation (*aufsuchen*) qui l'oblige à admettre, pour ce seul exemple à ma connaissance, un parfait *pîpâya* de la racine *pâ* « garder ». C'est d'ailleurs ce qu'avait fait M. Roth dans le dictionnaire de Pétersbourg. Quant à l'interprétation de M. Ludwig, qui fait de *pathas* un ablatif, elle semble bien forcée.

7. Le nom de Pûshan se présente ici sous la forme *pûshana*.

qui lui est donné aux vers I, 42, 1 et VI, 55, 1. Le « fils de la délivrance » est celui pour qui la naissance est une délivrance, qui naît par une délivrance, de même que le « fils de la force » est celui qui naît par un déploiement de force [1]. Le sens de l'expression peut être précisé par le rapprochement d'un mythe déjà étudié, celui du mâle, Agni ou Soma, sortant du sein de la mère qui tardait à l'enfanter [2]. Le nom de *kâmena krita* « fait par le désir », qui est aussi donné à Pûshan, VI, 49, 8 ; 58, 3 et 4, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées. Il avait été « longtemps désiré », peut-être même « arraché par le désir », c'est-à-dire « par la prière », à la mère qui le retenait. On comprend d'ailleurs que le « délivré » soit devenu « celui qui délivre », *vimocana*, VIII, 4, 15-16, cf. A. V., VI, 112, 3, et en particulier celui qui délivre ou qui trouve les vaches. C'est ainsi que, dans l'hymne V, 2, l'Agni céleste, longtemps retenu par sa mère (vers 1 et 2), après qu'il a été enfanté par elle (vers 2), s'avance accompagné d'un troupeau de vaches qui, elles-mêmes, ne sont plus retenues « parce qu'il est né » (vers 4).

Autre rapprochement entre Pûshan et le mâle caché. Comme la forme terrestre, ou plus généralement la forme visible du mâle exerce une action sur sa forme invisible [3], de même « l'enveloppe » de Pûshan a été cherchée et trouvée par Agni, X, 5, 5. Pûshan a lui-même deux formes, l'une brillante, l'autre « sacrée », c'est-à-dire mystérieuse [4], sombre même, puisque, sous ces deux formes, il rappelle les deux jours « de couleur différente », VI, 58, 1, c'est-à-dire le jour et la nuit.

Ce dernier trait convient bien à un dieu solaire, la mythologie védique attribuant au soleil lui-même deux formes, l'une brillante, l'autre noire, I, 115, 5, l'une diurne, l'autre nocturne, X, 37, 3. Les vaches que Pûshan a trouvées dans le ciel peuvent être les aurores. Les chemins qu'il a frayés peuvent être les chemins de la lumière. Ajoutons que Pûshan a fait avancer la roue d'or du soleil, VI, 56, 3, et qu'un dieu

1. Voir plus haut, p. 7.
2. Plus haut, p. 85 et suivantes.
3. Voir plus haut, p. 89.
4. On peut chercher une allusion à la nature mystérieuse de Pûshan dans le premier vers de l'hymne VI, 56 : « Celui qui désigne Pûshan en l'appelant le mangeur de bouillie, n'indique pas réellement l'essence du dieu. » Cf. pour l'idée exprimée, les vers X, 85, 3 et 16. Cf aussi les passages où le suppliant se défend de vouloir mépriser Pûshan, I, 42, 10 ; 138, 4.

qui conduit le soleil peut très bien avoir été à l'origine une personnification de l'astre lui-même. Au vers VI, 54, 3, la « roue » qui ne souffre aucun dommage, la « jante » qui ne chancelle pas, sont attribuées directement à Pûshan. Enfin les fonctions de « gardien du monde [1] », X, 17, 3, cf. II, 40, 1, de « surveillant de tous les êtres », III, 62, 9; VI, 58, 2, dont on charge aussi Pûshan, ne sauraient être mieux remplies que par un représentant du soleil. Elles sont confiées à Pûshan par Savitri, X, 139, 1, cf. 2 et 3, dieu qui préside au cours du soleil et qui est lui-même identifié, d'une part au soleil [2], de l'autre à Pûshan, V, 81, 5 [3].

Mais Pûshan a aussi, comme dieu de l'agriculture, d'autres fonctions dont l'explication devra être plutôt demandée aux phénomènes météorologiques. Avec les gouttes du Soma qu'il a découvert dans sa retraite mystérieuse [4], il a « réalisé » un attelage de six bœufs, et « labouré en quelque sorte le champ d'orge avec des bœufs », I, 23, 13-15, c'est-à-dire, en somme, qu'il a fertilisé le champ avec le Soma contenu dans les eaux de la pluie [5]. Et en effet, il est dit ailleurs qu'il arrose les champs, X, 26, 3. Le vers VI, 54, 3 parle de sa « cuve [6] » en même temps que de sa roue. L'aiguillon dont il est armé, VI, 53, 9; 58, 2, cf. 53, 5; 6; 8, suggérerait naturellement l'idée de l'éclair, même sans l'épithète *go-opaça*, VI, 53, 9, dont le sens bizarre « qui a pour chevelure les vaches » ne peut s'expliquer que par allusion aux vaches de la nuée, c'est-à-dire aux eaux dont l'éclair est enveloppé, cf. IX, 71, 1. Les troupeaux que le même aiguillon procure, VI, 53, 9 [7], ne peuvent donc être aussi que les eaux du ciel. L'épithète *çithira*, au vers VI, 58, 2, signifie sans doute que l'aiguillon,

1. Nous avons vu qu'il est aussi appelé le maître des êtres mobiles et immobiles, I, 89, 5.

2. Voir III, p. 50.

3. Cf. encore le vers VI, 48, 17, où Pûshan paraît être invoqué contre celui qui saisit par le cou « l'oiseau-soleil », c'est-à-dire contre le démon qui dérobe l'astre du jour. Ici, d'ailleurs, si Pûshan joue le rôle d'un dieu solaire, il n'en est pas moins formellement distingué du soleil lui-même. Il en est de même au vers VI, 58, 3, où il est représenté sur des navires qui traversent la mer (céleste), allant en message auprès (cf. I, 44, 12) du soleil.

4. Voir plus haut, p. 422.

5. Cf. les vers suivants sur les eaux (16-23), au milieu desquelles est l'*amrita* (19).

6. Au vers VI, 48, 18, il est lui-même comparé à une outre pleine, VI, 48, 18. Mais on peut entendre simplement par là qu'il est le dispensateur de tous les biens. Cf. encore VI, 55, 3.

7. Je crois qu'on peut donner ce sens à l'épithète *paçusâdhani*. Cf. pour le sens de *sâdh*, III, 1, 23.

c'est-à-dire l'éclair est « détaché », cf. V, 85, 8 ; VII, 71, 5, « délivré de l'enveloppe de la nuée », et, en effet, il est alors brandi par Pûshan. C'est sans doute encore l'éclair qui est représenté comme une hache d'or dans les mains du dieu, I, 42, 6.

Voici maintenant d'autres traits qui montreront l'insuffisance, non seulement de l'interprétation solaire, mais de toute interprétation purement naturaliste du personnage de Pûshan.

Au vers VII, 36, 8, Pûshan est invoqué en compagnie d'une déesse du culte, Aramati[1], et comparé à l'homme qui se distingue dans le *vidatha*, c'est-à-dire dans l'assemblée du sacrifice. Ailleurs, X, 26, 5, nous avons mieux qu'un rapprochement et qu'une comparaison : Pûshan est appelé formellement « le *r*ishi établi par Manu[2] ». Au vers suivant, il est représenté tissant et faisant briller « le vêtement de brebis », c'est-à-dire évidemment[3] le tamis à clarifier le Soma ; en même temps, il est appelé le maître du « brillant », c'est-à-dire du Soma, et de la « brillante qui pense », c'est-à-dire de la prière. Dans le passage déjà cité où il est représenté trouvant le Soma caché, I, 23, 13-14, l'épithète du Soma, *citra-barhis*, « coulant sur un gazon éclatant », éveillait déjà l'idée d'un sacrifice. Je crois aussi qu'au vers VI, 49, 8, la formule *abhy ânaḷ arkam*, « il a atteint l'hymne », signifie qu'il a su trouver la meilleure prière, cf. VIII, 4, 6 ; X, 31, 3 et *passim*. Et en effet, il est l'inspirateur de la prière, I, 89, 5 ; II, 40, 6, cf., VI, 53, 8 ; X, 26, 4, et, chose curieuse, au vers IX, 88, 3, c'est à lui qu'on compare Soma en attribuant la même fonction au dieu-breuvage, c'est-à-dire à celui de tous les dieux auquel elle

1. Voir I, p. 320.

2. Il se pourrait que le nom même de Pûshan fût emprunté à ce mythe. Les *R*ishis ont, il est vrai, rattaché ce nom à la racine *push* (nourrir), comme le prouve le rapprochement de *pushti*, au vers X, 26, 7, de *posha*, au vers II, 40, 4. (cf. III, p. 40). Mais d'où viendrait l'*û* long? La pretendue racine *pûsh* = *push* du Dhâtu-pâ*t*ha est sans doute un *postulat* des grammairiens indigènes. Notre mot n'aurait-il pas été formé de *pû* « clarifier (le Soma) » avec un suffixe *san*, qui donne, il est vrai, plutôt des mots neutres, *parshan*, *çîrshan*, mais qui, sous la forme *sani*, a donné *parshani* « qui traverse » et *carshani* « actif »?

3. M. Grassmann comprend que Pûshan tisse le vêtement des brebis, c'est-à-dire pare les brebis de leur laine, en qualité de dieu de l'agriculture. La simplicité de cette traduction peut séduire à première vue. Mais ce n'est pas là le tour ordinaire de la pensée védique. Le contexte d'ailleurs, et tous les vers précédents confirment mon interprétation.

semble le mieux convenir. Les épithètes qu'il reçoit au vers VI, 48, 19, « supérieur aux mortels et *semblable* aux dieux », peuvent s'expliquer aussi dans l'ordre des idées liturgiques : elles appartiendraient de droit à un personnage qui, comme Agni et Soma, occuperait une situation intermédiaire entre les hommes et les dieux.

On sait d'ailleurs que les dieux du sacrifice peuvent exercer leurs fonctions dans le ciel. Dans le vers déjà cité où Pûshan est appelé le *r*ishi établi par Manu, X, 26, 5, il reçoit en outre la qualification de *pratyardhir yaj*ñ*ânâm*, qu'on peut entendre en ce sens qu'il répond aux sacrifices terrestres par des sacrifices célestes[1]. Tel doit être au moins la signification du terme *abhyardha-yajvan*[2], qui lui est appliqué dans un vers, VI, 50, 5, où il est nommé avec les Maruts, les ministres par excellence du sacrifice offert dans le ciel à Indra. Au vers VI, 17, 11, Pûshan figure encore avec les mêmes dieux et avec Vish*n*u au nombre des préparateurs célestes du Soma. Ailleurs, il est associé à d'autres sacrificateurs mythiques, les *R*ibhus, III, 54, 12.

Ce n'est pas seulement par ses attributs liturgiques que Pûshan semble assimilé à Agni ou à Soma. Nous lisons au vers VI, 58, 2, qu'il se trouve dans tous les êtres[3] ; parlerait-on autrement, soit du feu proprement dit, soit du *feu liquide ?* On dit de lui, VI, 58, 4, dans les mêmes termes que d'Agni, III, 1, 3, qu'il est apparenté à la fois au ciel et à la terre. Cette formule pourrait, il est vrai, s'entendre simplement en ce sens qu'il est, comme tous les dieux, le fils du ciel et de la terre[4]. Mais le vers X, 17, 6 est plus explicite : « Pûshan est né sur le chemin qui part du ciel et sur le chemin qui part de la terre. » En d'autres termes, Pûshan naît dans le ciel pour descendre sur la terre, et sur la terre pour monter au ciel. La suite du même vers ne peut guère laisser de doute sur l'exactitude de cette interprétation : « Il se dirige vers les deux demeures qui lui sont très chères, allant

1. Le mot *pratyardhi* paraît signifier proprement « qui fait l'autre moitié, le pendant », (cf. X, 1, 5).
2. Proprement « sacrificateur qui fait une moitié », ou « qui est d'un côté (par opposition à un autre côté) ». Ce ne peut guère être par hasard que deux termes analogues, dont le premier n'a été relevé que dans un seul autre passage, et l'autre est un ἅπαξ εἰρημένον, se trouvent tous deux dans les hymnes, d'ailleurs si peu nombreux, adressés à Pûshan.
3. Ou « dans tous les mondes ». Mais ce sera toujours l'ubiquité.
4. Inversement, Pûshan est appelé, en compagnie de Soma, le père du ciel et de la terre, II, 40, 1. Cf. plus haut, p. 5, 22 et 162.

et venant, lui qui les connaît. » Pûshan sert ici, comme Agni et Soma, d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Deux des vers précédents (3 et 4) lui assignent le rôle de psychopompe, qui nous a paru appartenir essentiellement à Agni[1] et à Soma[2], et dans le vers 3, Agni[3] partage en effet ce rôle avec lui.

Mais c'est surtout avec le personnage de Soma que celui de Pûshan a d'étroites relations. On a vu tout a l'heure que Pûshan accomplit le sacrifice du Soma[4], qu'il trouve le Soma caché et le répand sur la terre pour la féconder[5]. Or on sait aussi que les sacrificateurs mythiques du Soma, ou les personnages qui le découvrent et le communiquent aux hommes, représentent souvent le Soma lui-même. Rappelons encore des observations qui ont été présentées déjà dans d'autres parties de ce livre. Nous avons identifié à Soma le taureau célébré dans l'hymne X, 102, et nous avons remarqué que deux épithètes de ce taureau, *kapardin* et *ashtrâvin*, faisaient songer à Pûshan[6], qui reçoit la première aux vers VI, 55, 2 et IX, 67, 11, et que les vers VI, 53, 9, 58, 2, représentent armé de l'aiguillon, *ashtrâ*[7]. Le second rapprochement est d'autant plus significatif que l'attribution de l'épithète *ashtrâvin* « qui a » c'est-à-dire « qui porte l'aiguillon[8] » à un taureau, constitue un paradoxe mythique dont l'explication ne peut guère être cherchée que dans l'identification du taureau à une autre forme de Soma ayant pour attribut l'aiguillon. L'attelage de boucs attribué à Pûshan, VI, 55, 6; 57, 3; X, 26, 8, et qui vaut à ce dieu l'épithète *ajâçva*[9] « qui a pour chevaux des boucs », a été aussi rapproché déjà du bouc qui précède, et semble conduire le cheval du sacrifice, I, 162, 2 et 3; 163, 12, assimilé lui-même à Soma[10]. Enfin nous avons reconnu dans l'« amitié du vent », *vâtâpya*,

1. Voir I, p. 79 et suivantes.
2. *Ibid.*, p. 191 et suivantes.
3. Au vers X, 59, 7, c'est Soma qui est rapproché de Pûshan dans un passage où on leur redemande la vie, à peu près comme aux deux messagers de Yama, le dieu de la mort, X, 14, 12.
4. Voir ci-dessus, p. 425.
5. Page 424.
6. Page 282.
7. Voir ci-dessus, p. 421, note 1.
8. Page 281 et note 5.
9. Voir Grassmann, *s. v.*
10. I, p. 273.

un autre trait commun aux mythes de Soma[1] et de Pûshan, X, 26, 2[2].

Ajoutons maintenant que Soma, comme Pûshan, est le gardien des troupeaux, X, 25, 6, et retrouve les objets perdus, VIII, 68, 6. Le passage où Soma est comparé à Pûshan comme inspirateur de la prière, IX, 88, 3, a été déjà cité. Inversement, Pûshan, que nous avons vu féconder les champs avec les gouttes du Soma céleste, est comparé ailleurs au breuvage divin, quand il arrose la terre, X, 26, 3. Enfin, non seulement Pûshan est appelé lui-même une « richesse », VIII, 31, 11 que dispensent les dieux, I, 23, 8 ; mais, sous le double nom de « richesse » et de Pùshan, il est formellement identifié à Soma, au vers 7 de l'hymne IX, 101, et dans un autre hymne à Soma, IX, 81, 4, il reçoit l'épithète consacrée à ce dieu, *pavamâna* « qui se clarifie [3]».

Ces derniers passages ne sont cependant pas les meilleurs arguments en faveur de l'identification de Pûshan à Soma, On pourrait les expliquer par une assimilation passagère sans les nombreux traits de ressemblance qu'offrent les deux mythes. Le plus frappant de tous, à mon avis, est l'union de l'un et de l'autre dieu avec Sûryâ. C'est seulement dans le chapitre suivant, consacré aux Açvins, que nous étudierons le mariage de Soma avec Sûryâ, dans lequel les Açvins jouent le rôle de paranymphes. Mais nous devons constater dès maintenant que Pûshan joue dans ce mythe le rôle d'un substitut de Soma. La formule du vers VI, 58, 4, d'après laquelle Pûshan a été « donné » par les dieux à Sûryâ, éveille l'idée d'une naissance plutôt que d'un mariage[4]. Mais Pûshan est l'amant de sa mère, VI, 55, 5: Sûryâ pourrait donc être l'épouse aussi bien que la mère de Pûshan. Elle ne diffère sans doute pas non plus de la sœur [5] à laquelle Pûshan s'unit

1. I, p. 171, note 1.

2. Il n'est pas inutile de remarquer qu'au vers suivant, Pûshan est comparé à Soma. (Voir encore les vers 4-6 du même hymne.)

3. C'est seulement par la comparaison du second passage que le premier prend toute son importance. Celui-ci, en effet, s'il avait été isolé, aurait pu s'expliquer par une assimilation purement métaphorique de Soma à Pûshan. Je crois inutile de discuter la traduction de M. Grassmann qui modifie arbitrairement le sens consacré, et du mot *pûshan*, et du mot *pavamâna*.

4. Cf., par exemple, I, 116, 13 et 117, 24.

5. Cf. le vers IX, 96, 22, où la formule « Soma va vers la sœur de son ami » pourrait s'expliquer par la combinaison des trois idées suivantes : Pûshan, frère de Sûryâ ; Soma, amant de Sûryâ; Soma et Pûshan, formant un couple d'amis. (Voir ci-dessous, p. 430)

également, VI, 55, 4 et 5. Les Açvins ont joué dans le mariage de Pûshan avec Sûryâ, I, 184, 3, cf. 181, 9[1], comme dans celui de Soma avec la même déesse. Il est d'autant plus naturel de croire que les deux cérémonies n'en font qu'une, qu'elles semblent, en effet, confondues dans l'hymne X, 85, sur le mariage de Sûryâ. Au vers 9 de cette hymne, le fiancé reçoit le nom de Soma, et les Açvins ont les fonctions de paranymphes, *vara*. Au vers 14, rappelant également la participation des Açvins au mariage de Sûryâ, les mots «Pûshan vous a *choisis, avrinîta*» doivent sans doute être entendus en ce sens qu'il les a choisis pour remplir les mêmes fonctions[2]. C'est encore comme époux de Sûryâ que Pûshan joue, ainsi que Soma, un rôle dans les mythes du mariage[3], X, 85, 26 et 37, cf. 40 (cf. aussi IX, 67, 10-12).

Nous avons vu Indra partager son épouse Indrânî, représentant la prière, avec Soma désigné par le nom de Vrishâkapi[4]. Le vers I, 82, 6 fait peut-être allusion à une relation analogue entre les trois personnages d'Indra, de l'épouse d'Indra, non autrement désignée, et de Pûshan. Nous verrons, d'ailleurs, que l'une des formes de Sûryâ elle-même est la prière.

Ce texte n'est pas le seul qui établisse une relation entre Pûshan et Indra. Pûshan, « frère » d'Indra, VI, 55, 5, est invoqué avec lui dans l'hymne VI, 57, et dans plusieurs passages d'autres hymnes, III, 52, 7; VII, 35, 1[5]. Il est l'ami, « l'allié » avec lequel Indra frappe les Vritras, VI, 56, 2, et c'est en sa compagnie que celui-ci a fait couler les eaux du ciel, VI, 57, 4. Pûshan doit sans doute à son alliance ordinaire avec Indra les attributs guerriers qu'on lui assigne implicitement en invoquant son aide dans les combats, VI, 48, 19, cf. I, 42, 2-4; 138, 2; VI, 53, 4.

Cette alliance s'explique d'ailleurs naturellement par l'identification de Pûshan à Soma, ou, ce qui revient au même, à un préparateur céleste du Soma. En fait, au

1. C'est peut-être pour cela qu'ils sont, dans d'autres passages encore, rapprochés de lui, I, 186, 10; II, 31, 4; VIII, 27, 8; X, 35, 11. Voir encore, dans l'hymne X, 17, l'invocation à Pûshan (vers 3), suivant immédiatement la mention du mariage de la fille de Tvashtri (p. 318) et de la naissance des Açvins. Cf. enfin l'épithète, d'ailleurs obscure, *pûsharyâ*, donnée aux Açvins, X, 106, 5.

2. Proprement : Il les a choisis pour « ses pères », *putrah pitarau*.

3. Cf. plus bas, p. 492 et 493.

4. P. 271.

5. Cf. I, 142, 12; VIII, 4, 15.

vers VI, 17, 11, le Soma préparé par Pûshan, en compagnie de Vishnu et des Maruts, est expressément destiné à Indra.

Soma lui-même forme avec Pûshan un couple invoqué dans l'hymne II, 40 en termes magnifiques [1]. Tous les deux, en naissant, dissipent les ténèbres, et concourent ensemble aux œuvres d'Indra (vers 2). Le char « à sept roues » et « à cinq rênes », qu'ils mettent en mouvement, est « attelé par la pensée » (vers 3), et représente le sacrifice universel. Pûshan qui, comme nous l'avons vu [2], répond aux sacrifices de la terre par ceux du ciel, peut représenter dans le couple le Soma céleste opposé au Soma terrestre. Cependant, le vers 4, d'après lequel l'un des deux personnages a son séjour « bien haut dans le ciel » et l'autre « sur la terre et *dans l'atmosphère* », suggère plutôt une opposition du Soma caché et du Soma manifesté dans l'espace visible. C'est dans cet ordre d'idées que nous avons expliqué ci-dessus [3] le nom de « fils de la délivrance » donné à Pûshan. Ce dernier pourrait être aussi opposé en qualité de Soma-soleil au Soma de l'atmosphère et de la terre, au breuvage divin qui tombe du nuage.

1. Voir particulièrement les vers 1 et 5.
2. P. 426.
3. P. 422.

CHAPITRE V

LES AÇVINS

SECTION PREMIÈRE

L'ACTION DES AÇVINS SUR LES PHÉNOMÈNES NATURELS

Les deux divinités auxquelles sera consacré ce chapitre reçoivent, tantôt le nom d'Açvins, tantôt celui de Nâsatyas, assez souvent l'un et l'autre à la fois. Le second ne peut être considéré comme une simple épithète, puisqu'il suffit à les désigner dans un grand nombre de passages, I, 20, 3; 173, 4; IV, 14, 1 ; 37, 8 ; V, 46, 2; VI, 11, 1 ; 50, 10 ; VII, 39, 4; VIII, 19, 16 ; 25, 10; 90, 7; IX, 88, 3; X, 61, 15. Nous chercherons à déterminer le sens de l'un et de l'autre quand nous arriverons à l'étude des mythes qui paraissent en fournir l'explication [1].

Dans l'ordre des phénomènes naturels, les Açvins semblent être avant tout des divinités matinales, *usrâ*, II, 39, 3; VI, 62, 1 ; VII, 74, 1, *prâtaryâvânâ*, V, 77, 1, qui attellent de bonne heure, I, 22, 1, dont les chevaux et les chars s'élançent au lever de l'aurore et dissipent l'obscurité, IX, 45, 2, dont le char attelé, X, 41, 2, et partant de bonne heure chaque jour, X, 40, 1, cf. VII, 71, 4, reçoit l'épithète curieuse *aham-pûrvah* « je suis le premier », I, 181, 3. Aussi ces dieux qui « partent de bonne heure » doivent-ils être, d'après le vers V, 77, 1, honorés « les premiers ». Ils sont invoqués au lever de l'aurore, I, 118, 11; 184, 1 ; III, 58, 4; VII, 71, 3; X, 41, 1. Sans doute ces dernières cita-

1. P. 460 et p. 507.

tions sont peu caractéristiques, le lever du jour étant l'heure du sacrifice pour tous les dieux, qui reçoivent aussi d'ailleurs l'épithète *usharbudh* « s'éveillant le matin[1] ». Nous lisons dans un hymne aux Açvins que ce couple apparaît au moment de la naissance de ceux qui ont droit au sacrifice, VI, 63, 5, c'est-à-dire des dieux en général. Il n'en est pas moins vrai que les Açvins sont avec l'aurore dans une relation plus étroite qu'aucun autre dieu ou groupe de dieux. Le lever de l'aurore est souvent décrit dans les hymnes qui leur sont adressés, I, 46, 1 ; VII, 71, 1 ; 72, 3 ; VIII, 62, 16. Le tableau est complet quand le poète y ajoute le feu qui s'allume et le soleil qui se lève, comme dans ce vers : I, 157, 1. « Agni s'est éveillé sur la terre ; le soleil se lève ; la grande aurore brillante a resplendi dans tout son éclat ; vous avez, ô Açvins, attelé votre char pour vous mettre en route ; le dieu Savitri a remis en mouvement tous les êtres mobiles. »

La triple mention du feu du sacrifice, de l'aurore et des Açvins ainsi rapprochés est fréquente, IV, 13, 1 ; 14, 1 ; V, 75, 9 ; 76, 1 ; VII, 67, 2 et 3 ; 72, 4 ; X, 35, 6, cf. I, 44, 8 et 14 ; 181, 9 ; III, 20, 1 et 5 ; 58, 1 ; VII, 44, 1 ; X, 64, 3. Aux vers I, 44, 2 ; V, 51 8, Agni est « accompagné » des Açvins et de l'aurore, comme au vers VIII, 35, 1, les Açvins sont accompagnés de l'aurore et du soleil. Il est dit encore expressément aux vers I, 180, 1 ; 183, 2 ; VIII, 5, 2, que les Açvins accompagnent, *sacethe*, l'aurore ou la fille du ciel. Ils semblent être d'ailleurs tantôt précédés, I, 34, 10, et tantôt suivis par elle, I, 46, 14. L'expression la plus significative est la qualification d' « amie des Açvins » donnée à l'aurore, IV, 52, 2 et 3. Je n'insisterai pas sur les épithètes qui rappellent la nature lumineuse de nos divinités, comme *hiranyavartani* « aux chemins d'or » et plusieurs autres ; mais je ne releverai parmi les épithètes de leur char, dont toutes les parties sont d'or, VIII, 5, 28 ; 22, 5, cf. I, 139, 4, celles de *hiranyatvac*, V, 77, 3, et de *sûryatvac*, I, 47, 9 ; VIII, 8, 2, signifiant, la première « qui a une *peau*, une enveloppe d'or », la seconde « qui a pour enveloppe le soleil ». Elles sont équivalentes à une expression du vers VII, 69, 5, d'après laquelle le char de Açvins « se revêt des aurores ». La « splendeur des Açvins », *açvinî vât*, comprise au vers V, 46, 8, dans une énumération de femmes divines, à côté des

1. Voir Grassmann, *Wœrterbuch*, s. v.

épouses d'Indra, d'Agni, de Varuṇa, est peut-être une personnification de l'aurore[1]. Il est inutile d'ajouter que les Açvins donnent la lumière, I, 182, 3, et délivrent de l'obscurité, I, 46, 6.

Mais les attributs solaires des Açvins ne doivent pas nous faire négliger leurs attributs météorologiques. Leur char, ce char qui se revêt des aurores, reçoit aussi l'épithète *sahasranirṇij*, VIII, 8, 11 et 14, signifiant « qui a mille vêtements ». Au nombre de ces « vêtements » on peut compter, après les aurores, les eaux du ciel. Les Açvins, en effet, traversent la mer, I, 30, 18; V, 73, 8, et les rivières, I, 46, 8, du ciel, cf. I, 180, 1; IV, 43, 5 et 6. Aussi leur char est-il parfois, comme nous le verrons, transformé en un navire[2]. Les oiseaux qui leur servent d'attelage[3] sont appelés, au vers IV, 45, 4, des flamants qui nagent dans l'eau. Les rivières célestes sont elles-mêmes considérées comme leurs chars ou leurs attelages : c'est l'idée qui est exprimée aux vers V, 75, 2 et VIII, 26, 18, par le composé *sindhu-vâhasâ* et par une expression déjà citée[4], « la rivière qui vous charrie le mieux ».

Les Açvins ne se bornent pas à traverser les eaux du ciel : ils les font couler. Nous lisons, en effet, qu'ils mettent en mouvement les eaux, I, 157, 5, que, pour eux, le nuage se gonfle, I, 181, 8, qu'ils font pleuvoir les rivières (célestes), VIII, 5, 21, qu'ils font couler la rivière savoureuse, inépuisable, I, 112, 9, qu'ils remplissent la Rasâ (rivière mythique) de torrents d'eau, I, 112, 12; cf. I, 180, 5; 181, 1 et 6. Les mêmes fonctions leur sont encore attribuées en d'autres termes : ils arrosent les pâturages de « beurre », VIII, 5, 6, et de « liqueur », I, 157, 2; leurs roues sont dégouttantes, I, 139, 3; 180, 1, de liqueur; ils sont les « maîtres des gouttes », VIII, 8, 16. Ils récompensent le sacrifice par le don de la liqueur[5], I, 34, 3; 47, 4, cf. VIII, 10, 2, et ils le font avec leur fouet « qui donne la liqueur », I, 22, 3; 157, 4. Le dernier trait devient parfaitement clair par la comparaison du vers V, 83, 3, où Parjanya, « faisant apparaître les messagers de la pluie, » est comparé à « un cocher qui frappe ses chevaux avec le fouet ». Il faut encore remarquer les passages d'après

1. On pourrait être aussi tenté de l'identifier à Sûryâ. (Voir p. 486.)
2. Au vers I, 46, 8, il paraît muni d'un aviron.
3. Voir p. 442.
4. Plus haut, p, 287.
5. Littéralement : « Ils mêlent la liqueur au sacrifice. » (Voir plus haut. p. 261 et note 2.)

lesquels le char des Açvins est plein de la même liqueur, I, 182, 2, qu'il transporte X, 41, 2, et qui y est déposée dans une outre[1], IV, 45, 3; VIII, 5, 19. Aussi les Açvins reçoivent-ils l'épithète *mâdhvî*, IV, 43, 4; V, 75, 1; VII, 67, 4 et 7; 71, 2, qui n'est appliquée, en outre, qu'aux plantes et aux vaches, I, 90, 6 et 8, et qui signifie par conséquent « donnant la liqueur ». Sans doute le terme *madhu* « liqueur » implique l'idée du Soma, mais du Soma mêlé aux eaux du ciel. Ce sont peut-être ces eaux unies au Soma céleste qui reçoivent au vers IX, 86, 4, en même temps que l'épithète « divines », celle d'*âçvinî*, c'est-à-dire « données par les Açvins ». Nous aurons à signaler encore, dans le détail des mythes qui composent la légende des Açvins, d'autres allusions à leurs fonctions météorologiques.

SECTION II

CARACTÈRE PROPRE DES AÇVINS

Que leur action s'exerce sur les phénomènes de l'orage ou sur ceux du lever du jour, les Açvins sont des dieux essentiellement secourables[2]. En cela, ils peuvent être comparés à Indra. Comme lui, ils sont toujours propices à leurs suppliants, et les hymnes qu'on leur adresse sont presque uniquement consacrés à célébrer leurs bienfaits. Il y a toutefois, entre eux et le dieu guerrier, une différence qu'il importe de mettre immédiatement en lumière. Dans les œuvres qu'ils accomplissent ainsi au profit de leurs protégés respectifs, tandis qu'Indra garde ordinairement son caractère belliqueux, les Açvins, au contraire, jouent presque toujours un rôle exclusivement pacifique. Les secours du premier s'adressent le plus souvent à des combattants, ceux du couple

1. Ainsi peut s'expliquer, sans l'hypothèse d'un sens particulier pour le mot « *koça* », signifiant ordinairement « cuve » ou « tonneau », l'emploi qui est fait de ce mot dans la description du char des Açvins, VIII, 22, 9 : X 85, 7 (et des chars des Maruts, I, 87, 2; VIII, 20, 8, de Pûshan, VI, 54, 3). Sur le vers IV, 45, 1, où il est pareillement question d'une outre, voir p. 502.

2. Au vers IX, 88, 3, le poète ne croit pouvoir mieux faire pour louer la bonté de Soma que de le comparer aux Nâsatyas.

sont prodigués à des infirmes et à des victimes de toute espèce. Indra sauve celui qui l'implore en triomphant de son ennemi; les Açvins viennent en aide à l'opprimé sans s'attaquer à l'oppresseur. L'un est un allié dans les combats, les autres sont des sauveteurs ou des médecins.

Hâtons-nous d'ajouter que cette opposition n'a rien d'absolu. Nous verrons plus loin qu'Indra joue quelquefois un rôle pacifique, analogue à celui qui vient d'être assigné aux Açvins. De leur côté, ceux-ci peuvent être conçus avec des attributs guerriers. On les prie de frapper les ennemis, VIII, 35, 12, cf. I, 116, 21; 157, 4; 182, 4; VI, 62, 10; on implore leur secours dans les combats, I, 157, 2. Ils viennent en aide à celui qui combat pour les vaches, I, 112, 22, et généralement aux combattants, I, 112, 17; 119, 3; VIII, 9, 13. Leurs ennemis, comme ceux d'Indra, sont surtout des démons, désignés par les noms de *rakshas*, VI, 63, 10; VIII, 35, 16, de *pani*, I, 184, 2, de *vritra*, VIII, 9, 4. Les Açvins reçoivent l'épithète *vritrahantamâ* « grands tueurs de Vritras », VIII, 8, 22. Aussi apportent-ils à leurs serviteurs les biens, les breuvages enlevés aux démons, *isho dâsîh*, VIII, 5, 31. Ils fendent, I, 116, 20, ils traversent en vainqueurs, I, 117, 16; VI, 62, 7; X, 39, 13, la montagne céleste; ils ouvrent l'étable aux sept « bouches », X, 40, 8, les portes de l'étable solide et pleine de vaches, VI, 62, 11. Toutes ces expressions rappellent le combat d'Indra pour la conquête des vaches célestes[1]. Des exploits analogues aux siens ont été accomplis par les Açvins au profit d'Atithigva, de Divodâsa et de Trasadasyu, qu'ils ont aidés, les deux premiers à frapper Çambara, le troisième à fendre des forteresses appartenant peut-être au même démon, I, 112, 14.

Mais les traits de ce genre sont relativement peu nombreux dans la légende des Açvins. Les principaux détails de cette légende se résument, au contraire, parfaitement dans des formules telles que celle-ci : X, 40, 8. « Vous protégez celui qui est amaigri, celui qui est gisant,... la veuve. » — I, 117, 19. « Vous redressez celui qui est estropié ». — I, 112, 8. « Vous secourez l'exilé, vous faites que l'aveugle voie et que le boiteux marche. » — X, 39, 3. « Vous êtes le lot de la vieille fille,

1. D'après le vers I, 117, 6, ils ont, comme il arrive si souvent à Indra, associé à leur œuvre un de leurs protégés, Kakshîvat : il s'agissait, d'après le second hémistiche, de faire couler du sabot du cheval mythique cent cruches de liqueur.

vous secourez celui qui manque de vitesse, celui qui est le dernier; vous guérissez l'aveugle et celui qui est amaigri; on vous appelle les médecins de toutes les fractures. »

Cette qualification de médecins est celle qui revient le plus souvent dans les hymnes aux Açvins, avec l'indication des « remèdes » appliqués par eux aux maux de toute sorte. Les Açvins sont des médecins bienfaisants, VIII, 75, 1 ; X, 39, 5, des médecins divins, VIII, 18, 8 ; ils sont des médecins qui ont des remèdes, I, 157, 6, proches et lointains, VIII, 9, 15, de triples remèdes, dans le ciel, sur la terre, dans les eaux, I, 34, 6, et ils guérissent ce qui est malade, VIII, 22, 10, cf. 9, 6. Au vers I, 89, 4, dans une énumération des différentes sources de remèdes, le poète, après avoir nommé le vent, la terre, le ciel, les pierres à presser le Soma, n'a garde d'oublier les Açvins, les médecins par excellence. Nous aurons, il est vrai, à reconnaître plus tard dans Rudra un autre médecin divin[1]. Mais si Rudra guérit, il frappe aussi[2], et entre lui et les Açvins il y a cette différence essentielle que les Açvins sont exclusivement bienfaisants[3].

Ce sont donc des récits de guérisons, et plus généralement de miracles accomplis par les Açvins en faveur de leurs protégés, qui remplissent la légende dont nous allons entreprendre l'étude. Ces protégés sont le plus souvent nominativement désignés, en sorte que l'histoire de chacun d'eux forme un mythe particulier dans l'ensemble du mythe des Açvins.

1. III, p. 32. Est-ce cette ressemblance entre Rudra et les Açvins qui a fait donner souvent son nom à ceux-ci, I, 158, 1 ; II, 41, 7; V, 73, 8; 75, 3; VIII, 22, 14; 26, 5; X, 93, 7? Cf. encore les épithètes *raudrá*, X, 61, 15 et *rudra-vartanî* (Gr., *s. v.*) « suivant le chemin de Rudra? » et le rapprochement de Rudra et des Açvins au vers VII, 40, 5. Au vers 3 l'hymne V, 41 aux Açvins, l'Asura du ciel peut être aussi Rudra (voir III, p. 34).

2. III, p. 33.

3. L'opposition est peut-être indiquée au vers I, 180, 8. Voir III, p. 33, *in fine*.

SECTION III

LES PROTÉGÉS DES AÇVINS

§ Ier. — Considérations générales. — Noms divers.

Les protégés des Açvins reçoivent pour la plupart la qualification de *r*ishis, de chantres, de prêtres[1]. Mais ce n'est pas pour nous une raison de reconnaître en eux des personnages réels. Si quelques-uns ont vraiment existé, leurs aventures n'en sont pas moins du domaine de la mythologie. Je dirai plus : elles intéresseraient encore notre étude si la légende elle-même avait, en ce qui concerne ces personnages, un fondement historique. Le fait réel d'une guérison ou d'une délivrance inespérée n'aurait, en tout cas, été attribué à l'intervention des Açvins qu'en vertu de la préexistence de mythes relatifs à des guérisons ou à des délivrances[2]. Le récit de ce fait aurait, suivant une loi déjà reconnue plus haut[3], revêtu la forme mythologique consacrée et pourrait être à bon droit considéré par le mythologue comme un nouvel exemplaire du mythe lui-même. Mais, dans la plupart des légendes qui nous ont été conservées avec des détails suffisamment circonstanciés, nous trouverons des raisons assez fortes de croire au caractère mythique, absolu et originaire, tant du personnage que de ses aventures.

Nous pourrons aussi préciser ce caractère et appuyer l'identification de nos héros à Agni et à Soma[4], sur des rai-

1. Le suppliant des Açvins est une première fois sous le nom d'Auçija, I, 119, 9, une seconde fois sans nom propre, X, 40, 6, conçu comme une abeille qui bourdonne à leur oreille, et qui leur apporte son miel. Mais ce miel n'est sans doute autre que la prière ou le Soma. Si la formule du vers I, 112, 21 signifie réellement « Vous portez un doux miel aux abeilles », il est possible que les abeilles y désignent aussi les prêtres, recevant le miel céleste en échange du leur. De l'abeille on peut rapprocher la « fourmi qui a bu », I, 112, 15, et que secourent aussi les Açvins : le breuvage était apparemment le Soma, et le buveur de Soma, représenté par la fourmi, est encore le prêtre.

2. Les suppliants des Açvins leur demandent, comme aux autres dieux d'ailleurs, de faire pour eux ce qu'ils ont fait pour les anciens *R*ishis, VIII, 8, 6, et en général pour leurs anciens suppliants, cf. III, 58, 6.

3. P. 300.

4. On pourrait aussi songer, du moins pour quelques mythes, à une expli-

sons directes, pour le plus grand nombre, et sur une inférence analogique pour les autres. Les raisons directes seront tantôt le nom, tantôt quelque trait particulier, tantôt enfin une argumentation qu'il serait fastidieux de répéter chaque fois que l'occasion s'en présentera, qui est égalcment applicable aux protégés d'Indra et à ceux des Açvins, et qu'il suffira d'indiquer ici, une fois pour toutes : la réunion, dans le même personnage mythique, d'attributs sacerdotaux et d'attributs empruntés au soleil ou à l'éclair, trouve son explication la plus simple et la plus complète dans l'identification de ce personnage avec l'un des dieux qui sont à la fois des prêtres et des représentants du soleil et de l'éclair, c'est-à-dire avec Agni ou avec Soma.

Il y a, en outre, un argument général, et en quelque sorte *a priori* en faveur de l'identification des différents héros de la légende des Açvins, soit à Agni, soit à Soma. C'est celui qu'on peut tirer du rôle qu'Agni et Soma ou les phénomènes qu'ils représentent jouent, sous leurs noms vulgaires, dans les hymnes adressés aux Açvins, des relations constatées entre eux et le couple des divinités tutélaires.

A peine est-il utile de remarquer que le feu du sacrifice terrestre joue, vis-à-vis des Açvins, le même rôle que, vis-à-vis des autres divinités, celui de sacrificateur. Il est le sacrificateur « antique » qui les honore, I, 117, 1, qui honore les deux « jeunes gens », VI, 62, 4. Il s'est dressé pour les honorer dans les sacrifices, VI, 63, 4, et ne diffère probablement pas du sacrificateur qui, dans le même vers, les « attelle » à son invocation. Cet « amant des eaux » nourrit les Açvins avec l'offrande, I, 46, 4. Ceux-ci répondent à l'appel de l'homme quand « celui qui nourrit tout va vers eux », VII, 71, 4. Ils mettent, selon la formule bien connue, « le lait cuit dans la vache crue », quand le sacrificateur, « pareil à un serpent

cation plus simple et si j'ose le dire, plus terre à terre, d'après laquelle ils exprimeraient non la relation de certains phénomènes célestes avec Agni ou Soma, mais leurs effets sur l'homme lui-même, non pas, bien entendu, sur tel homme en particulier, mais sur l'homme au sens générique. C'est ainsi que l'auteur de l'hymne I, 113, à l'Aurore, n'a vraisemblablement en vue que l'homme, considéré successivement pendant la nuit et au lever du jour, quand il parle de celui qui était couché et que la déesse fait marcher, de ceux qui voyaient mal et à qui elle donne une vision nette (vers 5), de ceux qui étaient « morts » et qu'elle « réveille » (vers 8). Des formules de ce genre ont très bien pu concourir à la formation de quelques-uns des mythes qui composent la légende des Açvins. Mais on verra qu'en général elles ne suffiraient pas pour les expliquer complètement.

brillant, » les honore au milieu du bois, I, 180, 3. C'est encore Agni, sans doute, ce messager qui a réveillé les Açvins et auquel le prêtre se compare, VII, 67, 1, cf. 2. Le rapprochement des vers VII, 73, 2 et 3, dont le premier nous rappelle l'intronisation du sacrificateur de Manu, honorant et louant les Nâsatyas, suggère l'idée que, dans le second, c'est peut-être aussi Agni qui est désigné par le nom de Vasish*tha*[1] et représenté comme s'éveillant pour les Açvins, envoyé vers eux et les accueillant avec des hymnes de louange. L'Agni terrestre est même dans un rapport particulièrement étroit avec les Açvins ainsi qu'avec l'Aurore, comme on l'a vu[2] par les nombreux passages où ces trois noms sont rapprochés.

Quant au Soma du sacrifice terrestre, les Açvins, quoiqu'on leur fasse aussi une offrande spéciale de lait chaud, *gharma*[3], le boivent, VIII, 35, 1, ainsi qu'Indra et les autres dieux. Ils sont compris dans des énumérations de buveurs de Soma, IX, 7, 7 ; 8, 2. Il faut remarquer particulièrement l'expression « trésors des liqueurs », *nidhayo madhûnam*, I, 183, 4; III, 58, 5, cf. VII, 69, 3, ou simplement « trésor », V, 43, 8; VII, 67, 7, désignant vraisemblablement le Soma, qui n'est guère employée que dans les hymnes aux Açvins[4], On leur offre encore les « plantes enivrantes », VII, 68, 2, c'est-à-dire toujours le Soma. C'est aussi le Soma qui paraît représenté par cet « animal éveillé » que « goûtent » les Açvins, VIII, 5, 36. Enfin le vers suivant, tout en les invitant à boire le Soma terrestre, rappelle qu'ils le boivent aussi là-haut : VIII, 76, 1. « Comme deux taureaux dans un ruisseau, buvez, ô héros! le Soma pressé : car il vous est cher dans le ciel. »

Agni et Soma sont, l'un et l'autre, représentés dans le ciel par le soleil et l'éclair. Mais on sait que l'éclair est rarement nommé par son nom. Quant au soleil, il suit de près la manifestation des Açvins, compagnons de l'Aurore, ainsi que nous l'avons vu plus haut[5], cf. I, 47, 7 ; IV, 45, 6.

1. Voir I, p. 50.
2. P. 432.
3. Voir plus bas, p. 470.
4. Le mot *nidhi* désigne pourtant aussi une fois l'offrande faite à Indra, X, 179, 2, et une fois l'offrande faite aux *pitris*, X, 15, 5, d'ailleurs sans addition du génitif *madhûnâm*. Le mot *madhu* « liqueur » désigne encore l'offrande faite aux Açvins aux vers VII, 67, 4 ; VIII, 22, 17.
5. P. 432.

Il est même, au vers I, 112, 13, compris, sous son nom vulgaire, dans l'énumération de leurs protégés. Mais c'est sous les noms d'Agni ou de Soma, ou avec des attributs empruntés à la conception générale d'Agni ou de Soma, que le soleil, aussi bien que l'éclair, figure dans les passages les plus significatifs, dans ceux qui nous révèlent le plus clairement ses rapports mythiques avec les Açvins.

D'après le vers I, 157, 5, les Açvins ont mis en mouvement Agni et les eaux. Cet Agni est vraisemblablement l'éclair. J'ai cité déjà dans la section précédente [1] les nombreux passages qui nous montrent les Açvins transportant sur leur char et répandant sur la terre la liqueur désignée par le nom de *madhu*. Si ce mot, d'ailleurs, implique l'idée du Soma, du mâle céleste, il suggérait, avant tout, dans les passages en question, celle des femelles, des eaux du ciel, auxquelles est mêlé le Soma. C'est dans le même sens que le vers 9 de l'hymne I, 46 aux Açvins appelle les gouttes du Soma céleste « la richesse qui est dans le séjour des rivières ». La suite de ce passage est plus intéressante encore. Je traduis ainsi le vers 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brillant comme l'or ; le noir a brillé avec sa langue. » Nous avons ici, si je ne me trompe, la description d'un lever de soleil dû à l'opération des Açvins, et ce soleil est d'abord considéré comme la splendeur de la plante, c'est-à-dire du Soma céleste, puis assimilé à Agni par ce trait : « Il a brillé avec sa langue ». Avant de briller, pendant la nuit, il était noir. Le vers 11 achève le tableau : « Le chemin de la loi s'est ouvert, comme il convient, pour conduire à l'autre rive (de l'obscurité) ; le torrent (de lumière) du ciel a été vu. » Le personnage innomé auquel l'auteur de l'hymne VIII, 62 aux Açvins s'adresse (vers 17 et 18), après avoir décrit le lever de l'aurore (vers 16), paraît représenter également le soleil, tour à tour emprisonné et délivré : « En voyant les Açvins, comme un homme armé d'une hache fend un arbre, fends en quelque sorte la forteresse, ô toi qui es hardi, toi qui étais opprimé par la troupe noire. » Ici, d'ailleurs, nous n'avons à signaler aucun trait qui ne puisse s'expliquer par une conception purement naturaliste du soleil. Nous sommes ramenés à l'idée de Soma par deux emplois du mot *krivi*, où l'on a voulu faire de ce mot le nom propre d'un protégé

1. P. 433.

des Açvins, mais qui s'expliquent parfaitement par le sens d'« outre » ou de « source » : « Vous avez fait croître la source », VIII, 22, 12, et « Vous donnez[1] la source », VIII, 20, 24. L'emploi du mot *krivi* aux vers IX, 9, 6 et V, 44, 4, nous permet d'ailleurs de considérer cette source comme identique au Soma, ou du moins comme renfermant le Soma.

C'est encore le Soma céleste qui me paraît désigné dans les hymnes aux Açvins par le mot *kakuha*. Ce mot, dérivé d'un primitif *kakuh*, qui nous a été conservé sous la forme *kakubh* «sommet», signifie sans doute « qui séjourne sur les sommets », et est, dans ce sens, appliqué comme épithète à Indra, VIII, 45, 14, aux Maruts II, 34, 11, à Vishnu III, 54, 14[2]. Il l'est aussi à Soma[3], IX, 67, 8, auquel il convient tout particulièrement, comme à celui qui croît sur la montagne[4]. Or le même mot est, au vers V, 75, 4, l'épithète d'un animal, *mriga*, et, au pluriel, désigne à lui seul, dans le vers IV, 44, 2 des êtres, non autrement désignés, qui, comme le *kakuha mriga*, apportent des nourritures ou des breuvages, *prikshah*. Les deux vers cités font, en même temps, mention du char des Açvins, sans que les termes employés permettent de décider si les Kakuhas le traînent, ou s'ils ne sont pas au contraire placés dedans. La couleur jaune ou dorée, *piçanga*, du Kakuha mentionné au vers 5 de l'hymne I, 181 aux Açvins est bien celle du Soma. Un bruit qui semble produit par le passage du Kakuha des Açvins, V, 73, 7, est exprimé par le mot *samtani*, appliqué précisément, dans ses deux autres emplois, au bruit du Soma, IX, 69, 2 ; 97, 14. Enfin, les textes qui paraissent fournir des arguments concluants en faveur de l'identification des Kakuhas des Açvins à Soma ou aux Somas, sont les vers I, 46, 3 et 184, 3. D'après le vers I, 184, 3, les Kakuhas sont nés « dans les eaux », ce qui les assimile à Apâm Napât, c'est-à-dire à l'Agni ou au Soma céleste. Dans le même passage, les « jougs usés » de Varuna rappellent, à la fois, la déchéance de

1. Et non « vous secourez ». Il est dit d'ailleurs dans le même vers : « Vous secourez la mer, *sindhum*. »

2. Appliqué comme attribut au riche qui fait des dons au prêtre, VIII, 6, 48, il insiste sur l'idée, exprimée dans le même passage, que ce riche « s'élève jusqu'au ciel ».

3. Cf. l'épithète *kakudmat* donnée à Agni, X, 8, 2, et au taureau de Mudgalânî, qui nous a paru représenter Soma, X, 102, 7 (plus haut, p. 280).

4. Cf. *girishthâ*, épithète des mêmes dieux, VIII, 83, 12; X, 180, 2, mais surtout de Vishnu et de Soma. (Voir ci-dessus, p. 417.)

Varu*n*a, suivie de la délivrance de Soma[1], X, 124, 4-7, et la « peau usée[2] », la vieille peau d'où Soma sort comme un serpent, IX, 86, 44. La « place usée » ou « vieille » du vers I, 46, 3, est encore un trait analogue. Enfin, d'après le même vers, le mouvement des Kakuhas semble subordonné à celui du char des Açvins, emporté par des oiseaux. Ce dernier trait est le plus remarquable. Non seulement il paraît trancher la question relative à la situation des Kakuhas, qui décidément ne traînent pas le char des Açvins et sont, au contraire, traînés par lui ; mais, en nous les montrant enlevés par des oiseaux[3], il rappelle, sous une forme un peu plus compliquée, le mythe de l'oiseau ravisseur du Soma.

Des oiseaux composent d'ailleurs l'attelage ordinaire des Açvins. Lors même que leur char est attelé de chevaux, ces chevaux ne sont pas seulement rapides comme le vent, I, 181, 2, rapides comme la pensée, *ibid.*, ainsi que le char qu'ils traînent, I, 119, 1 ; VII, 68, 3, etc.[4] : ils « volent », VII, 74, 4, et sont expressément appelés des « oiseaux », I, 118, 5 ; V, 75, 6, cf. 5 ; VI, 63, 7, cf. 6, des « aigles », avec lesquels les Açvins font « en volant » le tour des espaces, VIII, 5, 7 et 8. Mais souvent le nom de « chevaux » est supprimé et fait place, purement et simplement, à celui d' « oiseaux », VIII, 5, 33, d'oiseaux brillants, V, 73, 5, d'oiseaux d'eau aux ailes d'or, IV, 45, 4, d'aigles ou de vautours célestes, I, 118, 1 et 4, ou à une épithète qui ne peut suggérer que l'idée d'oiseau comme celle de *vîupat-*

1. Voir III, p. 146-147.

2. Cf. encore le « peau du dormeur », p. 78.

3. On pourra objecter qu'ils « caracolent » eux-mêmes. Mais la racine *vanc* exprime aussi, par figure, le jaillissement du Soma, IX, 2, 2 ; 97, 2 ; 108, 10, et nous avons vu déjà des chevaux montés sur des chars (I, p. 148 et 229, II, p. 281 où il s'agit précisément du taureau *kakudmat* que nous avons rapproché ci-dessus, du *kakuha*). Les Açvins, en même temps qu'ils portent les Somas sur leur char, peuvent aussi d'ailleurs être traînés par eux, ainsi qu'Indra lui-même, en ce sens que les Somas les « amènent au sacrifice », cf. I, 46, 8. C'est dans le même sens que leur char reçoit l'épithète *adri-jûta* « mis en mouvement par les pierres (à presser) », III, 58, 8. Plus généralement, les Açvins ont pour attelage le sacrifice, I, 15, 11. Le cheval qui leur est annoncé, au vers VII, 70, 1, est peut-être le *gharma* « offrande de lait chaud », mentionné avec la prière au vers suivant, « qui leur fait passer les mers et les rivières ». Les prières, surtout, tiennent souvent lieu aux Açvins, comme à Indra (voir p. 283-288 et ci-dessous, p. 445), de chars et de chevaux.

4. Ce char est aussi appelé plus rapide que la pensée, I, 117, 2 ; 181, 3 ; 183, 1 ; X, 39, 12, que la pensée du mortel, I, 118, 1, plus rapide qu'un clignement d'yeux, VIII, 62, 2.

man « au vol puissant » I, 116, 2. Il est même question d'un navire ailé, I, 182, 5, quand le passage des Açvins à travers les eaux du ciel nécessite cette transformation de leur véhicule. Quand il est dit des deux divinités qu'elles volent, VIII, 26, 6, cette expression s'explique par le fait qu'elles sont portées par des oiseaux. Mais, dans l'un des passages où il est fait mention de cet attelage, les Açvins sont comparés eux-mêmes à des aigles, V, 74, 9. Ils le sont encore, en plusieurs autres passages, à différentes espèces d'oiseaux de proie, d'oiseaux d'eau, ou à des oiseaux quelconques [1], II, 39, 1 et 3; IV, 43, 3; V, 78, 1; VIII, 35, 7; 8 et 9; 62, 4, cf. I, 118, 11 et 183, 1. Enfin, à cause de leur étroite union, ils sont aussi comparés aux deux ailes d'un oiseau, I, 182, 7. Nous aurons l'occasion, à propos du mythe particulier du Bhujyu [2], de revenir sur les oiseaux des Açvins, et sur les Açvins oiseaux, et d'ajouter un complément aux citations précédentes. Mais celles-ci suffisent déjà pour faire ressortir, d'une façon générale, un rapport qui pourra être alors précisé, entre Soma porté par un aigle, et les personnages transportés par les Açvins sur un char ailé.

A défaut d'autres traits, la multiplicité des séjours ou des lieux d'origine peut être une raison suffisante d'assimilation à Agni ou à Soma. C'est évidemment l'une ou l'autre de ces formes universelles de l'élément igné qui est désignée dans ce vers : Vâl., 9, 3. « Vous avez fait cette merveille, ô Açvins, le taureau [3] du ciel, de l'atmosphère et de la terre. » Ici Agni (ou Soma) est une création des Açvins. Il figure simplement comme leur protégé au vers I, 112, 4, où il est désigné par l'épithète *dvi-mâtri* « qui a deux mères », et par le mot *trimantu* « qui a trois pensées », suggérant assez naturellement l'idée d'une triple forme. Grâce à la faveur des Açvins, celui qui a trois pensées est devenu « voyant » : ce trait rappelle le miracle par lequel les Açvins rendent la vue aux aveugles ; nous l'étudierons plus loin.

A côté des personnages mâles, nous rencontrerons plus d'une

1. Notons, en passant, que les Açvins sont aussi comparés à différentes espèces d'animaux, particulièrement à des taureaux ou à des buffles, V, 78, 2; VIII, 35, 7 et 8; 76, 1; X, 106, 2 et 5.
2. Voir III, p. 12.
3. Cf. le taureau *çaradvat* (cf. l'épithète *çâradi*, p. 211) des Açvins qui verse la liqueur à flots, I, 181, 6.

fois, dans la légende des Açvins, des personnages femelles. La vache, tout d'abord, y joue un rôle comme dans celle d'Indra, et, quoique l'action des Açvins s'étende naturellement, comme celle d'Indra, aux vaches vulgaires, I, 120, 8, c'est vraisemblablement de la vache céleste, ou, plus généralement, de la vache symbolique[1] qu'il s'agit, dans les passages suivants : VI, 63, 8. « Remplissez pour nous la vache d'un liquide inépuisable. » — VII, 68, 9. « Que la vache le nourrisse (le poète) de son lait ». — I, 112, 3. « Vous remplissez, ô héros ! la vache stérile [2]. » La formule « Vous avez mis le lait cuit dans la vache crue », I, 180, 3, a certainement une valeur mythique [3].

Le vers V, 73, 8, nous montre les Açvins suivis d'une femelle « gonflée » c'est-à-dire d'une vache bonne laitière. Au vers I, 119, 2, la femelle est désignée par un nom qui ne se retrouve pas ailleurs, mais qui doit signifier « la vigoureuse », *ûrjânî :* cette femelle monte sur leur char [4]. Il faut signaler tout particulièrement les épithètes *vâjinîvasû* et *jenyâ-vasû*, appliquées, la première presque exclusivement aux Açvins [5], la seconde, qui ne se rencontre que dans deux passages, une fois aux Açvins, VII, 74, 3, et une fois à Indra et Agni, VIII, 38, 7. Le premier terme de chacun de ces composés désigne la vache mythique ou symbolique [6], en sorte qu'ils peuvent se traduire l'un et l'autre

1. La faveur des Açvins, comme celle d'Indra et des autres dieux, est comparée à une vache, VIII, 22, 4.

2. Nous retrouverons cette dernière formule dans le mythe de Çayu.

3. Voir plus haut, p. 83 et note 4.

4. Cf. plus loin le mythe de Sûryâ.

5. Voir Grassmann, *s. v.* Elle l'est à Indra aux vers III, 42, 5 ; X, 96, 8, et à Indra et Vâyu au vers I, 2, 5.

6. Mon interprétation de *vâjinî*, que je maintiendrais naturellement pour le dérivé *vâjinîvat*, appliqué une fois aux Açvins, I, 120, 10, une fois à leur char, VII, 69, 1, et partout ailleurs à l'aurore, diffère peu de celle de M. Grassmann « riche présent », que je précise seulement d'une manière conforme, ce me semble, à l'esprit de la mythologie védique. Dans le composé *jenyâ-vasû*, la quantité de l'*â* final du premier terme pourrait s'expliquer par un simple allongement. Toutefois, le rapprochement de *vâjinî-vasû*, du composé de sens plus abstrait *çacî-vasû* « qui ont pour richesse leur puissance ou leur aide », I, 139, 5 ; VII, 74, 1, de *mandâ-vasû* et surtout de *viçpalâ-vasû* et *sûryâ-vasû* qui seront étudiés plus bas (p. 489), est en faveur de mon interprétation. On verra même que celui de *sûryâ-vasû* peut passer pour décisif, Sûryâ étant une fois désignée par le mot *jenyâ*, I, 119, 5. Ce mot, quel que soit son sens exact (MM. Roth et Grassmann se sont arrêtés à celui de « noble ») est, au masculin, presque exclusivement appliqué à Agni, I, 71, 4 ; 128, 7 ; 140, 2 ; 146, 5 ; II, 18, 2 ; V, 1, 5 ; X, 4, 3, ou à Soma, IX, 86, 36 (X, 61, 24, à l'un ou à l'autre, I, 130, 6 à un cheval, VI, 42, 4 est obscur) ;

« qui ont la vache pour richesse ». Citons encore, aux vers 9-11 de l'hymne X, 40 aux Açvins, des spéculations, déjà relevées dans une autre partie de ce livre, sur la mère qui naît en même temps que son fils [1], et sur le « jeune homme qui séjourne dans le sein de la jeune femme [2] ».

On sait que la vache, ou plus généralement la femelle mythique [3], peut représenter tour à tour ou à la fois l'aurore, la nuée, la parole sacrée. Nous avons déjà constaté l'étroite union des Açvins avec l'aurore et leur action sur les eaux du ciel. Il ne sera pas inutile maintenant, de même que nous avons donné une première indication de leurs rapports avec le feu et le breuvage du sacrifice, de passer en revue celles des formules qui leur sont consacrées où la prière joue un rôle plus ou moins important.

On sait déjà que les prières ont sur les Açvins une action analogue à celle qu'elles exercent sur Indra : elles les fortifient [4]. L'idée que les prêtres ébranlent, VIII, 9, 9; 42, 4, les Açvins, les mettent en mouvement avec leurs prières, amène l'assimilation de ces prières à des chars ou à des chevaux qui les traînent ainsi qu'Indra [5]. C'est ainsi que nous avons interprété [6] la fabrication d'un char pour les Açvins par les trois *R*ibhus, I, 20, 3; 161, 3 et 6; X, 39, 12. Dans un autre ordre d'idées, l'hymne est comparé à une jeune femme, et les Açvins à deux jeunes hommes qui reçoivent ses caresses, VIII, 35, 5. Le vers X, 39, 14, où les fidèles, en donnant l'hymne aux Açvins comme une épouse à un homme, implorent d'eux un descendant qui soit « comme leur propre fils », rappelle

au féminin, il désigne, outre Sûryâ, la *vache* mythique, III, 31, 11; au neutre enfin, et combiné avec le substantif *vasu*, richesse, il désigne encore certainement, au vers VIII, 90, 6, Agni ou Soma, et peut-être, au vers II, 5, 1, la vache céleste.

1. Voir plus haut, p. 86.

2. P. 51.

3. Les hymnes aux Açvins font aussi mention d'une « caille » qui les a appelés, I, 117, 16, et qu'ils ont arrachée à la gueule du loup, I, 116, 14 117, 16, qui l'avait engloutie, X, 39, 13, cf. I, 112, 8, ou, selon l'expression plus vague du vers I, 118, 8, à l'angoisse.

4. Voir plus haut, p. 273.

5. Cf. plus haut, p. 283-288 et les notes. Le char peut devenir un navire, quand les Açvins traversent la mer, I, 46, 7. Il faut peut-être entendre le vers III, 58, 2 en ce sens que les prières « se dressent et traînent les Açvins ». Ce sont encore les Açvins qui, au vers VIII, 5, 13 (cité p. 286, note 5), attellent les prières des hommes (pour en faire leurs chevaux), cf. I, 180, 6. L'épithète *anu-gâyas* « qui suit les chants », appliquée à leur char, VIII, 5, 34, exprime encore une idée analogue.

6. Plus haut, p. 410.

l'usage hindou d'après lequel un père sans enfants mâles livrait sa fille à un homme, à la condition que l'enfant qui naîtrait de cette union appartiendrait à son aïeul et lui tiendrait lieu de fils [1]. Le fils dont il s'agit n'est peut-être d'ailleurs que le fruit quelconque de la prière.

Mais les Açvins ne se bornent pas à accueillir les hymnes de louange, ce que les poètes expriment dans leur langage en disant qu'ils s'unissent à eux ou qu'ils les prennent pour véhicules ou pour montures : ce sont eux aussi qui les inspirent, VIII, 5, 35; 75, 2. Ces chants, que nous avons vus assimilés à des armes, ce sont eux qui les aiguisent comme une hache, II, 39, 7. Ces prières, souvent comparées à des vêtements, ce sont eux qui les tendent sur le métier comme des ouvriers, X, 106, 1. La prière, en effet, a une origine céleste. Celle qui est adressée aux Açvins, IV, 43, 1 ; VI, 63, 6, qui va vers eux comme un messager, V, 43, 8, et à laquelle on assimile le bruit de la pierre à presser, I, 118, 3; III, 58, 3; VII, 68, 4, est appelée la prière antique, VII, 73, 1, et ce terme, en rappelant les ancêtres de la race, rappelle aussi que ces ancêtres ont reçu du ciel la prière, comme les autres éléments du sacrifice, le feu et le Soma. Or la parole sacrée, quoique descendue sur la terre, n'en subsiste pas moins dans le ciel, comme le Soma et le feu, et, de même que les autres formes de la femelle céleste, elle y est dans un rapport étroit avec les Açvins. Ainsi des épithètes déjà relevées *vâjinî-vasû*, *jenyâ-vasû*, et de celles que nous retrouverons plus loin, *sûryâ-vasû*, *viçpalâ-vasû*, il faut rapprocher celle de *manâ-vasû* « qui ont pour richesse la piété, la prière », V, 74, 1 : la piété, *manâ*, paraît bien jouer dans cette expression le même rôle que jouent dans les autres la vache, *vâjinî*, *jenyâ*, les personnages de Viçpalâ et de Sûryâ [2]. D'ailleurs la prière, sous le nom de *vânîcî*, est formellement placée sur le char des Açvins [3], V, 75, 4. Le couple divin s'avance sur son char avec la prière « brillante », VIII, 26, 19.

1. Ailleurs, c'est le prêtre lui-même qui, revêtu en quelque sorte de ses sacrifices, est comparé à une femme parée de ses ornements, VIII, 26, 13. La mouche qui leur apporte la liqueur (le miel) au vers X, 40, 6, et qui est comparée à une femme allant au rendez-vous, est encore soit le prêtre, soit le feu du sacrifice. Enfin le sacrificateur qui retient les Açvins dans sa demeure est comparé à une femme veuve qui reçoit chez elle son beau-frère, X, 40, 2, appelé à remplacer son mari mort.

2. Voir plus bas, p. 486.

3. Comme Sûryâ. (Voir p. 487.)

Ce dernier trait rappelle l'assimilation de la parole sacrée à l'aurore, et peut fournir l'explication des vers VIII, 9, 16 et 17. On lit dans le premier : « Je me suis éveillé en même temps que la voix divine des Açvins; la déesse a découvert (fait apparaître au grand jour) la prière, elle a découvert ses dons aux mortels. » Le second renferme cette invocation : « Éveille les Açvins, ô Aurore! » La voix divine des Açvins paraît bien ici n'être autre que l'aurore elle-même[1]. Cette interprétation semble confirmée par le rapprochement du chant des Açvins[2] et de la lumière au vers I, 92, 17. Sans doute, la lumière se fait aussi dans le ciel à la suite des ténèbres de l'orage, et c'est seulement dans l'ordre des phénomènes météorologiques, dans le bruit de la foudre et des vents, qu'on peut trouver un fondement naturaliste au mythe de la prière céleste. Mais nous savons que ce mythe, en se confondant avec le mythe plus général de la femelle, s'est développé et en quelque sorte trifurqué, selon le principe qui domine toute la mythologie védique[3]; de là l'identification de la parole sacrée avec l'aurore. Toutefois, dans le dernier passage cité, le chant des Açvins pourrait être aussi la voix du tonnerre. Cette seconde interprétation paraît convenir au vers I, 181, 8, où il est question du nuage : « Pour vous, le chant[4] de la clarté brillante (de l'éclair) s'enfle (comme une vache) dans la demeure au triple barhis[5] : pour vous, ô mâles, le nuage qui arrose s'est gonflé, répandant ses dons pour l'homme comme le lait[6] de la vache. » Il peut y avoir dans cette expression « la demeure au triple barhis », comme dans celle du vers précédent « le chant qui

1. Voir I, p. 286.

2. Je n'hésite pas à traduire ainsi le mot *çloka*, qui ne paraît avoir jamais eu d'autre sens que celui de « chant de louange » d'où « renommée ». Si on néglige, en effet, le passage obscur X, 12, 5, on voit que, dans tous ceux pour lesquels on a proposé le sens de « bruit », il s'agit de Savitri, V, 82, 9, ou de Soma, IX, 92, 1, qui sont des sacrificateurs divins (pour Savitri, voir III, p. 45) ou des pierres à presser le Soma, I, 118, 3; 139, 10; III, 53, 10; 58, 3; X, 76, 4; 94, 1, dont le bruit est si souvent considéré comme un chant. D'ailleurs, il est dit encore ailleurs des Açvins qu'ils « chantent comme deux pierres (à presser) », II, 39, 1, et qu'ils « éloignent par leur chant », *vi jarethâm*, les mauvais desseins de l'ennemi, III, 58, 2. D'après le vers I, 181, 4, ils ont « mugi ensemble » quoique nés en des lieux différents. (Voir p. 506.)

3. Voir I, p. 288.

4. Féminin en sanskrit.

5. Je ne traduis pas *nrin*, qui paraît s'être glissé indûment à la fin de l'hémistiche, comme dans plusieurs autres cas. (Voir I, p. 136, note 1.)

6. Littéralement « comme lorsque la vache épanche (son lait) ».

coule triplement[1] », une allusion aux trois mondes et aux formes de la parole sacrée correspondant à chacun de ces trois mondes[2].

D'après les observations qui précèdent, la femelle qui figure sous différents noms dans la légende des Açvins pourra représenter la parole sacrée, soit céleste, soit terrestre, aussi bien que les autres formes de la femelle mythique. Nous verrons par les traits qu'elle emprunte à ces différentes formes qu'elle les représente en effet tour à tour, quelquefois même toutes ensemble.

Parmi les protégés des Açvins, il en est qui ne jouent pas dans leur légende un rôle assez caractéristique pour qu'il y ait lieu de les étudier à part, quoique plusieurs de ceux-là même occupent une place importante dans la mythologie védique, soit en général comme chefs de race, soit en particulier comme favoris d'Indra. Upastuta, compris dans des énumérations des protégés des Açvins[3], I, 112, 15; VIII, 5, 25, avec des personnages certainement mythiques, par exemple Ka*n*va et Atri, a donné son nom à une famille sacerdotale, VIII, 92, 8; X, 115, 9, cf. 8, et figure au vers I, 36, 10 parmi les plus anciens prêtres du feu, ce qui donne à penser qu'il aurait pu représenter originairement le feu lui-même. Un autre favori des Açvins, VIII, 5, 26, cf. I, 117, 11; 180, 8; 184, 5, donné également pour un chef de race, Agastya, est un représentant soit d'Agni, soit de Soma, que nous avons rencontré déjà en compagnie des Maruts[4].

La liste que nous avons dressée des protégés d'Indra comprenait les noms d'un certain nombre de personnages auxquels les Açvins se sont également montrés secourables, Priyamedha[5], Bharadvâja[6], Vasish*th*a[7], Manu[8], Atithigva et Divodâsa[9], Kâvya Uçanâ[10], Kutsa[11], Trasadasyu et Puru-

1. Cf. VII, 101, 4 « les eaux qui coulent triplement ».
2. Cf. plus bas, p. 490, les « deux » prières (du ciel et de la terre).
3. Il a été également protégé par Agni, I, 36, 17.
4. Voir p. 394.
5. Compris dans une liste de protégés, VIII, 5, 25. Cf. les Priyamedhas, qui invoquent aussi les Açvins, VIII, 8, 18; 76, 3.
6. Les Açvins l'ont secouru, I, 112, 13, ont fait pour lui leur voyage circulaire, *vartis*, I, 116, 18. Cf. VI, 63, 10.
7. I, 112, 9; VII, 70, 6.
8. I, 112, 16 et 18; VIII, 22, 6.
9. Rapprochés, I, 112, 14. Pour Divodâsa, les Açvins ont fait leur voyage circulaire, I, 116, 18; leur faveur s'est manifestée à lui, I, 119, 4.
10. X, 40, 7.
11. I, 112, 9, avec le patronymique *ârjuneya*, I, 112, 23, cf. X, 40, 6.

kutsa[1], Dabhîti et Turvîti[2], Vâyya[3], Sudâs[4]. L'identification à Agni ou à Soma nous a paru justifiée pour plusieurs de ces personnages par des arguments directs et susceptible d'être étendue à la plupart des autres par une inférence analogique. Le même argument d'analogie ne saurait être négligé dans l'interprétation des différents personnages secourus par les Açvins, quoique les preuves directes ne doivent pas nous manquer pour un bon nombre d'entre eux.

Ces preuves sont naturellement plus rares et moins concluantes pour ceux qui ne sont mentionnés qu'accidentellement ou dans une situation peu caractéristique. Plusieurs, comme Çaryâta, Prithî, Adhrigu, Paktha, Daçavraja, Vaça Açvya, Prithuçravas Kânîta, Goçarya, Triçoka, sont encore des protégés d'Indra aussi bien que des Açvins, et ont figuré pareillement dans l'énumération à laquelle nous nous sommes déjà référés[5]. Nous ne connaissons guère que leurs noms[6].

Je ne dirai rien de Karkandhu, I, 112, 6, non plus que de Çucanti, I, 112, 7, de Kaçojù et de Çrutarya ; ces deux derniers noms pourraient d'ailleurs n'être que des épithètes, l'un d'Atithigva, I, 112, 14, l'autre de Kutsa, I, 112, 9. Le nom de Çiñjàra « qui rend un son aigu », VIII, 5, 25 ; X, 40, 7, rappelle celui de Çara « flèche », que nous retrouverons plus loin, et que nous considérerons comme une désignation du Soma-éclair. On peut encore chercher une allusion à Agni ou à Soma dans le nom de Dhvasanti « qui jaillit » (cf. *dhvasani*, I, 164, 29), et même dans celui de Purushanti « le mâle (?) », rapproché du précédent au vers I, 112, 23[7].

1. Les Açvins ont secouru Purukutsa, I, 112, 7, et Trasadasyu, VIII, 8, 21 ; ils ont aidé ce dernier à fendre les forteresses, I, 112, 14. Enfin ils ont eu encore pour protégé un descendant de Trasadasyu, nommé Trikshi, VIII, 22, 7.

2. Rapprochés, I, 112, 23.

3. I, 112, 6.

4. Les Açvins lui ont apporté la richesse, I, 47, 6, Cf. I, 112, 19. Toutefois, le mot *sudâs* pourrait être pris aussi simplement dans son sens étymologique de « libéral ». Cf. le comparatif *sudâstara*, I, 184, 1, et voir aussi p. 361.

5. Voir dans les notes, p. 300 et suivantes, l'indication des passages où ils figurent comme protégés des Açvins. De Sahadeva, protégé d'Indra, rapprochez encore Sâhadevya, son fils ou son descendant, protégé des Açvins, IV, 15, 7-9.

6. Peut-être pourrait-on chercher l'explication du nom de Çaryâta dans des formules qui seront expliquées plus bas, p. 452 et note 4, où entrent les mots *çarya*, I, 119, 10, *çaryâ*, X, 61, 3, *çârî*, I, 112, 16 « flèches », désignant à la fois les rayons du soleil et les mains occupées à distiller le Soma céleste.

7. Les deux noms forment un couple qui paraît indissoluble, puisque, dans

Le nom d'un autre protégé des Açvins, VIII, 22, 10, Babhru[1], signifiant « rouge brun », est bien connu comme épithète d'Agni et surtout de Soma[2]. Le composé *babhru-dhûta* « secoué par Babhru », appliqué comme épithète aux Somas, V, 30, 11, semble prouver, il est vrai, que Babhru est bien réellement considéré comme un prêtre : mais ce ne serait pas une raison de nier qu'il ait pu être primitivement un représentant de Soma lui-même. Mandhât*ri*, I, 112, 13, qui a été en outre protégé par Agni, VIII, 39, 8, porte un nom qui est, au vers VIII, 40, 12, rapproché de celui d'A*n*giras, et au vers X, 2, 2, attribué directement à Agni. Patharvan, I, 112, 17, est simplement comparé à Agni.

Les noms de K*r*iça et de Vatsa peuvent fournir un nouvel argument d'analogie en faveur, sinon d'une identification précise à Agni ou à Soma, a u moins d'une interprétation mythique des différents personnages secourus par les Açvins et par Indra. En effet, à ne consulter que le vers Vâl., 11, 3, et surtout le vers Vâl., 6, 2, le mot *kriça* semble jouer le rôle d'un nom propre désignant un favori, ici d'Indra, là d'Indra et Varu*n*a. Mais les vers déjà cités de deux hymnes aux Açvins, X, 40, 8, « Vous protégez celui qui est amaigri, *kriça*, la veuve, etc. » et surtout X, 39, 3, « Vous êtes les médecins de l'aveugle, de celui qui est amaigri », prouvent bien que K*r*iça n'est qu'un symbole, et non un personnage réel. Je n'oserais nier avec autant d'assurance l'existence d'un *r*ishi nommé Vatsa. Cependant il faut remarquer que ce nom figure principalement dans une formule consacrée « Vatsa vous a fortifiés avec des chants », VIII, 8, 8 ; 15 et 19, dont les autres passages renfermant le même nom semblent n'être, pour la plupart, que des variantes, VIII, 6, 1 ; 8, 11 ; 9, 6 ; 11, 7. De plus, Vatsa est mis en parallèle[3] avec des personnages certainement mythiques, Vimada, VIII, 9, 15, et Kâyva (Uçanâs), VIII, 8, 11. Enfin le nom de Vatsa se rencontre encore

un autre passage, IX, 58, 3, ils sont tous les deux construits au duel par application de la loi constatée plus haut (p. 116). Le premier toutefois y figure sous une autre forme, *dhvasra;* cette variation de forme s'explique parfaitement dans l'hypothèse d'une épithète transformée en nom mythologique. Le couple aurait-il désigné Agni et Soma?

1. C'est peut-être aussi de lui qu'il s'agit au vers 14 de l'hymne V, 30 à Indra.

2. Voir Grassmann, *s. v.*

3. J'admettrais aussi, au vers VIII, 8, 8 un parallélisme entre le nom de Vatsa et celui du fils de Ka*n*va. Rien n'oblige à croire, comme l'entend l'Anukrama*n*i, que ce fils de Ka*n*va soit Vatsa lui-même.

dans un composé appliqué comme épithète aux Açvins, *vatsa-pracetasâ* « qui veillent sur Vatsa », VIII, 8, 7 ; c'est une nouvelle formule et un nouvel argument en faveur de l'antiquité de Vatsa. Ce dernier point est au fond le seul qui nous importe. A supposer que les hymnes VIII, 6 et 11, 7, adressés non aux Açvins, mais l'un à Indra et l'autre à Agni, soient réellement, comme le veut l'Anukrama*n*î, l'œuvre d'un *r*ishi Vatsa, son nom, en tout cas, aurait appartenu à une légende antérieure, et l'interprétation mythique pourrait être légitimement appliquée au personnage qui l'aurait porté dans cette légende. Or le mot *vatsa* signifie « veau » et s'emploie également comme terme d'affection avec le sens de « favori ». Dans la première acception, il se serait tout naturellement appliqué à Agni ou à Soma ; dans la seconde, il aurait désigné en général le favori des dieux[1] ; dans un cas comme dans l'autre, il pourrait passer pour un nouvel exemple de la façon dont un adjectif se transforme en nom propre, c'est-à-dire de la naissance d'un personnage mythique [2].

§ II. — Les mythes du cheval.

Pedu est un personnage auquel les Açvins amènent un cheval, VII, 71, 5, appelé pour cette raison *paidva*, I, 116, 6, cf. IX, 88, 4 et A. V., X, 4, 5-11. Au vers I, 116, 6, en même temps que le cheval est ainsi nommé, le protégé des Açvins, évidemment identique à Pedu, qui le reçoit en présent, est désigné par le mot *aghâçva* « qui a un mauvais cheval ». Le mot *pedu* lui-même paraît très significatif et trop bien approprié au mythe pour désigner un personnage réel. Il est formé de la racine *pad* « aller » redoublée (*ped* pour *papad* comme au parfait *pede*) et d'un suffixe *u* (cf. *cikit-u*, Vâl., 8, 5, *jigy-u*, I, 101, 6,) et ne saurait guère avoir d'autre sens que « piéton » (cf. *pad* et *pâda* « pied »).

Le caractère mythologique du cheval donné est moins contestable encore. D'une part en effet, il doit être non seu-

1. Cf. encore le mot *antideva* (α. ε.), désignant, au vers I, 180, 7, un protégé des Açvins, et dont la signification étymologique paraît être « qui a le dieu ou les dieux près de soi ».

2. Cf., p. 305, des observations analogues sur le mot *kavi* « poète » dont on a fait le nom d'un protégé d'Indra.

lement célébré, *carkritya*, I, 119, 10; X, 39, 10, comme le cheval Dadhikrâvan[1], mais invoqué, *havya*, I, 116, 6; X, 39, 10, *johûtra*[2], I, 118, 9, par les prêtres, comme Bhaga lui-même, X, 39, 10; de l'autre, il est appelé *ahi-han*, c'est-à-dire « tueur de serpents »[3], ou plutôt, sans doute, « meurtrier d'Ahi (le démon) », I, 117, 9; 118, 9, cf. IX, 88, 4 et A. V., X, 4, 5-11. Il est en outre comparé à Indra au vers I, 119, 10, et d'après le vers I, 118, 9, Indra le met en mouvement.

L'épithète *ahi-han* rappelle celle de *ahi-arshu* « qui s'élance sur les serpents », appliquée aux chevaux du soleil, II, 38, 3. Une expression curieuse du vers I, 119, 10, « qui s'élance au ciel par l'opération des flèches »[4], s'explique par ce que nous avons dit[5] de la préparation du Soma-soleil au moyen de flèches représentant, dans l'ordre du culte, les doigts qui pressent le Soma, dans l'ordre naturaliste, les rayons du soleil qui répandent la lumière. Le cheval de Pedu symboliserait donc à la fois le soleil et Soma[6], et la comparaison suivante « O Soma, tu tues, comme le cheval de Pedu, les races des serpents », IX, 88, 4, se ramènerait, comme tant d'autres comparaisons védiques, à une identité pure et simple.

Remarquons encore que le cheval donné à Pedu est « blanc », I, 116, 6; 118, 9; 119, 10; X, 39, 10, ou brillant, qualité qui convient parfaitement à un représentant du Soma, soit sous la forme du soleil, soit sous celle de l'éclair. Le cheval blanc étant le bon cheval, le mauvais cheval qu'il est destiné à remplacer, I, 116, 6, devait être le cheval noir. Nous sommes ainsi amenés à citer le nom d'un autre protégé des Açvins, VIII, 35, 19, et aussi d'Indra VIII, 36, 7; 37, 7 et d'Indra, et Agni, VIII, 38, 8, mentionné en

1. Voir p. 454.
2. M. Roth et M. Grassmann donnent à ce mot, employé deux autres fois et appliqué à Agni, II, 10, 1, et à Indra, II, 20, 3, le sens de « bruyant, hennissant ». Celui que j'adopte paraît naturellement indiqué, tant par le rapprochement de *havya* que par le parallélisme des expressions *havyah* ou *johûtram aryah* et de l'expression *carkrityam aryah* appliquée à Dadhikrâvan, IV, 38, 2. Le sens est « qui doit être invoqué par le prêtre ».
3. Cf. au vers VII, 38, 7, les chevaux qui devorent le serpent, le loup, les Rakshas.
4. Il ne semble pas que le mot *caryaih* puisse se construire avec *dushtaram* dont il est séparé par *abhidyum*. Le sens serait d'ailleurs peu satisfaisant.
5. I, p. 201 et suivantes.
6. Il est clair qu'il pourrait représenter aussi Agni. Celui-ci, dans le vers III, 29, 6, est comparé non seulement à un cheval, mais, à ce qu'il semble, au cheval donné par les Açvins.

outre dans les vers V, 52, 1; 61, 5; 81, 5, Cyâvâçva « celui qui a un cheval noir »[1].

Du « piéton », de celui « qui a un mauvais cheval », de celui « qui a un cheval noir », il faut encore rapprocher « celui qui n'a pas de cheval », Vyaçva. Le dernier passe pour le chef d'une race désignée par le pluriel de son nom, VIII, 24, 28 et 29, et dont un ou plusieurs membres reçoivent le patronymique *vaiyaçva*, VIII, 23, 24 ; 24, 23 ; 26, 11. Le mot *vyaçva* a fourni une formule *vyaçvavat* « comme Vyaçva », ou « comme chez Vyaçva », analogue à tant d'autres qui sont destinées à rappeler la piété des anciens sacrificateurs et la façon dont les dieux l'ont récompensée. Elle nous présente Vyaçva comme un adorateur et un protégé d'Agni, VIII, 23, 23, cf. 16, de Soma, IX, 65, 7, d'Indra VIII, 24,22, et enfin des Açvins, VIII, 26, 9, qu'il a invoqués VIII, 9, 10, et qui l'ont secouru, I, 112, 15.

Nous aurons à étudier ailleurs[2] le personnage de *R*ijrâçva, « qui a des chevaux sombres », et celui de Saptavadhri[3], « qui a sept (chevaux) hongres ». Au nom de ce dernier il faut comparer celui de Vadhryaçva, qui, malgré son accentuation[4], doit être possessif et signifier pareillement « qui a un cheval ou des chevaux hongres ».

Vadhryaçva ne figure pas dans la légende des Açvins, et Cyâvaçva, Vyaçva, *R*ijrâçva et Saptavadhri ne se rattachent plus au mythe du cheval que par leur nom même. Il m'a paru intéressant toutefois de rapprocher ces noms de celui de Pedu[5] et légitime de chercher à expliquer, les uns par les autres, des personnages de noms équivalents. Or nous verrons que *R*ijrâçva et Saptavadhri sont des héros incontestablement mythiques et paraissant représenter Agni ou Soma.

Si Pedu représentait Soma, il serait donc originairement identique au cheval que les Açvins lui amènent. Cette conséquence n'est pas un objection contre notre double interprétation. Au contraire, le mythe du Soma porté par le

1. Çyâvâçva paraît être un personnage réel, V, 52, 1; VIII, 36, 7; 37, 7. Mais le nom d'un personnage réel peut très bien être d'origine mythique.

2. III, p. 5 et suivantes.

3. Plus bas, p. 467.

4. Il est oxyton. Sur ce personnage, voir plus haut, p. 343.

5. Cf. encore les passages X, 39, 3; I, 112, 12, qui, sans renfermer de nom propre, paraissent se rapporter à notre mythe : les Açvins aident « celui qui n'est pas rapide » et font avancer le char « qui est sans chevaux ».

cheval-Soma rappellerait celui du Soma porté par un oiseau qui ne représente également à l'origine que Soma lui-même. L'analogie serait plus grande encore si le cheval de Pedu devait être identifié au cheval « volant » qui est mentionné au vers 2 de l'hymne I, 180 aux Açvins. Cette citation, du reste, suggère un rapprochement bien plus important, celui des chevaux ailés avec lesquels les Açvins opèrent, comme nous le verrons[1] le sauvetage de Bhujyu, c'est-à-dire d'un personnage dont l'identité primitive avec Soma sera prouvée par des arguments directs[2]. Mais voici une dernière citation qui me paraît décisive. On sait que l'oiseau qui emportait le Soma a été blessé par l'archer Kriçânu[3]; or nous trouvons une mention expresse de ce mythe dans le passage suivant, où l'oiseau est remplacé par le cheval, et où les Açvins, divinités essentiellement pacifiques, semblent chercher à détourner par leurs hommages la flèche du gardien avare : I, 112, 21. « Vous honorez Kriçânu quand il lance (sa flèche), vous avez aidé le cheval du jeune (Soma) à courir. »

On peut encore rapprocher du cheval portant Soma celui dont il est question aux vers I, 116, 7; 117, 6: Les Açvins font couler cent cruches de liqueur de son sabot pris comme « tamis ».

Enfin, dans le mythe de Syûmaraçmi, c'est le cheval lui-même qui est considéré comme le protégé des Açvins, I, 112, 16. A la vérité, Syûmaraçmi n'est pas donné expressément pour un cheval; mais son nom même, qui paraît signifier « dont les rênes sont bien attachées », et surtout la formule du vers I, 112, 16 « Vous avez mis en mouvement les flèches pour Syûmaraçmi », nous invitent à l'identifier au cheval de Pedu « qui s'élance au ciel par l'opération des flèches ». Que ce cheval soit ailleurs un sacrificateur chez lequel Indra boit le Soma, Vâl., 4, 2, il n'y a rien là qui puisse nous étonner : Etaça n'est-il pas aussi, tantôt un cheval, tantôt un sacrificateur?

Dadhikrâvan ou Dadhikrâ est encore un cheval[4] mythique qu'il paraît naturel de rapprocher de Syûmaraçmi et du che-

1. III, p. 13.

2. Rebha, qui représente Soma comme Bhujyu (III, p. 20), est comparé avant sa délivrance à un cheval caché, I, 117, 4 : nouvel argument en faveur de l'identité de Soma et du cheval qui le porte.

3. Voir III, p. 30

4. *Arvat* ou *arvan*, IV, 38, 10; 39, 2, VII, 44, 4; *açva*, IV, 39, 3; 5 et 6; *vâjin*, IV, 38, 2; 7; 10; 39, 6; VII, 44, 4. Cf. *âçu* « rapide », IV, 38, 2 et 9; 39, 1.

val de Pedu, d'une part, et de l'autre, du *ṛ*ishi Dadhya*ñ*c, transformé en cheval dans le mythe des Açvins, dont nous traiterons ensuite. Telle est la double raison qui m'a déterminé à le mentionner ici, quoique les poètes ne lui assignent pas de rôle particulier dans la légende des Açvins. Ce ne sont pas les Açvins, mais bien Mitra et Varu*ṇ*a, substitués ici, comme en quelques autres occasions, au couple des divinités secourables, qui donnent Dadhikrâvan et qui le donnent, d'ailleurs, non à un personnage mythique comme Pedu, mais au mortel, IV, 39, 5, cf. 2[1]. Le nom de Dadhikrâ est cependant plusieurs fois rapproché de celui des Açvins, III, 20, 1 et 5 ; VII, 44, 1 et 2. Mais c'est seulement, à ce qu'il semble, parce que, comme eux, il accompagne l'aurore et le soleil, cf. encore, IV, 39, 1 ; 40, 1 ; VII. 44, 3 et 4 ; à ce titre, il est invoqué en même temps que les divinités matinales par excellence [2]. Car le cheval de Dadhikrâvan doit être invoqué ou célébré par le prêtre, *carkrityam*[3] *aryah*, IV, 38, 2, comme le cheval de Pedu, et il l'est effectivement dans quatre hymnes du *Ṛ*ig-Veda, IV, 38 ; 39 ; 40 ; VII, 44, et dans plusieurs vers isolés.

La relation étroite de Dadhikrâvan avec le soleil et l'aurore[4] suggère naturellement l'identification de ce cheval au cheval du soleil et, en dernière analyse, au soleil lui-même. On peut voir une allusion à la course diurne du soleil dans cette expression du vers IV, 40, 4 : « bondissant sur la *courbure* de la route », cf. ibid. 3[5]. J'ai déjà eu l'occasion[6] d'expliquer l'épithète *âvir-ṛijîka* « dont les flèches apparaissent », appliquée à Dadhikrâvan, IV, 38, 4, par l'identité de ce cheval avec le soleil, et par l'assimilation des rayons du soleil à des flèches,

1. Cf. la mention de Mitra et Varu*ṇ*a aux vers IV, 39, 3 et 4. Ce sont eux aussi, vraisemblablement, qui sont désignés par le duel « vous avez donné... » aux vers IV, 38, 1 et 2. Cf. encore le cheval qui figure au vers 5 de l'hymne X, 132, où sont célébrés successivement le couple des Açvins e celui de Mitra et Varu*ṇ*a.

2. On pourrait se demander si la comparaison du vers IV, 38, 6 « se ceignant d'une couronne comme le brillant conducteur de la fiancée, *janya* », ne ferait pas allusion au mythe du mariage de Sûryâ (p. 486), qui appartient à la légende des Açvins.

3. Cette formule était peut-être ancienne et consacrée. On s'expliquerait ainsi l'emploi répété de la même racine *kir* « célébrer » dans l'hymne IV, 39 (vers 1, 2, 3, 6, cf. IV, 40, 1) ; l'auteur de cet hymne prenait la formule *à la lettre*.

4. Remarquez encore qu'au vers VII, 44, 1, on l'invoque « le premier » ; et il est en effet « le premier », d'après les vers VII, 44, 4 ; IV, 38, 6.

5. Je regarde *ankasa* comme synonyme de *ankas*.

6. I, p. 207.

et c'est sans doute aussi comme représentant le soleil que Dadhikrâvan observe les assemblées », *ibid.*

D'autres traits, quoique pouvant convenir au soleil, et particulièrement au soleil considéré comme jouant un rôle dans les phénomènes météorologiques, conviendraient mieux encore à l'éclair. J'entends parler d'abord du nom même de *dadhi-krâ* ou *dadhi-krâvan* signifiant littéralement « qui répand le lait caillé », et de différents passages qui paraissent faire allusion aux présents liquides de Dadhikrâvan, IV, 38, 10; 39, 4 ; 40, 2. Je signalerai ensuite le rôle belliqueux qui lui est attribué dans l'hymne IV, 38, où il est comparé à un héros[1] (vers 2 et 3), et où il est représenté couvert de poussière (vers 6 et 7), combattant des milliers d'ennemis, et les faisant fuir comme le ciel tonnant (vers 8). Les vaches au milieu desquelles il arrive (vers 4, cf. 6), les rapides parmi lesquelles il court (vers 7), paraissent d'ailleurs être ses compagnes[2] en même temps que sa proie. Notons encore que s'il est comparé au soleil dans le vers IV, 38, 10, il l'est à Agni dans le vers IV, 39, 2. Enfin il reçoit l'épithète *viçvakrishti* « commun à toutes les races », c'est-à-dire aux cinq races, cf. IV, 38, 10, qui rappelle le nom d'Agni Vaiçvânara. En somme, le cheval Dadhikrâvan, en raison de la complexité de ses attributs, paraît trouver son explication la plus satisfaisante dans le même ordre d'idées que les autres formes du cheval mythique où des arguments directs nous font reconnaître des représentations, non pas seulement du soleil ou de l'éclair, mais plus généralement d'Agni ou de Soma.

Je crois voir d'ailleurs une allusion formelle au mythe de la descente du Soma dans le vers suivant : IV, 38, 5. « Et les races l'appellent[3] dans les combats, lui qui est pareil au voleur *qui se baratte un vêtement,* à l'aigle qui descend épuisé, cherchant la gloire et le troupeau du bétail. » Le « voleur qui se baratte un vêtement » n'est pas différent de « l'aigle qui descend » ; le vêtement qu'il baratte[4] n'est autre que le Soma qu'il fait couler du ciel et dont il se revêt[5] en le ravis-

1. Au vers IV, 39, 5, il est comparé à Indra lui-même.
2. Cf. L'emploi du verbe *ni veveti*, au vers 6, avec celui du vers III, 55, 9.
3. Cf. X, 94, 4.
4. Voir III, p. 7, 8 et notes, la discussion des emplois de la racine *manth* « baratter » dans le *Rig*-Veda. Il importe surtout de rappeler qu'elle est employée pour exprimer l'acte de l'aigle qui ravit le Soma, I, 93, 6; IX, 77, 2.
5. C'est ainsi que le Soma céleste « coule autour » du Soma terrestre, IX,

sant. Nous savons en outre que l'aigle ne diffère pas à l'origine du Soma qu'il porte.

Dadikrâvan, à la vérité, est seulement comparé à cet aigle, mais on peut croire qu'il lui est primitivement identique, car il est ailleurs appelé lui-même un aigle, IV, 38, 2, et paraît avoir été conçu comme un cheval ailé, IV, 40, 2 et 3. Nous avons du reste constaté déjà plus haut[1] la substitution du cheval à l'oiseau dans le mythe de la descente du Soma[2].

D'après ce qui précède, je ne vois pas de raison de douter que l'être mythologique décrit par une succession d'épithètes au dernier vers de l'hymne IV, 40, à Dadhikr*â*van, soit Dadhikr*â*van lui-même, et ce vers prouverait, bien décidément, qu'il était identifié par les poètes à l'être présent en tous lieux qu'ils nomment tour à tour Agni et Soma : « Le flamant qui séjourne dans la lumière, le Vasu qui séjourne dans l'atmosphère, le sacrificateur qui séjourne sur l'autel, l'hôte qui séjourne dans la maison, qui séjourne chez les hommes, dans l'espace, dans l'ordre, dans le ciel, né des eaux, né de la vache, né de l'ordre, né des pierres, selon l'ordre. »

La parenté étymologique des noms de Dadhikr*â*van et de Dadhya*n*c est évidente. Seulement, tandis que le mot *dadhikrâvan* nous a paru signifier « qui verse le lait », le sens du mot *dadhy-anc*, *dadhy-ac*, pourrait être purement et simplement « uni au lait ». Un tel nom suggérerait immédiatement l'idée de Soma, et l'étude du personnage confirme entièrement cette première indication. Nous allons voir, en effet, que Dadhya*n*c est tour à tour, comme Etaça (et comme Syûmaraçmi [3]), un ancien *r*ishi et une forme du cheval mythique, et que les détails de sa légende doivent le faire assimiler, comme Etaça, à Soma plutôt qu'à Agni.

Le nom de Dadhya*n*c est, aux vers I, 116, 12; 117, 22, accompagné du patronymique *âtharvana* « fils d'Atharvan »,

1, 6, « l'embrasse », l'enveloppe, IX, 12, 5. Cf. les expressions « se revêtir des aurores, IV, 25, 2, des eaux, des *vaches*, IX, 42, 1, des *femmes*, V, 43, 13 », et plus généralement la diversité et l'étrangeté des emplois métaphoriques du terme « vêtement » dans *R*ig-Veda. (Observations sur les figures de rhétorique dans le *R*ig-Veda, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 131).

1. P. 454.

2. Ajoutons qu'on demande à Dadhikrâvan non seulement de prolonger la vie, mais de rendre la bouche parfumée, IV, 39, 6; sans trop insister sur cette formule qui peut exprimer simplement la bonne santé, on peut remarquer qu'elle serait particulièrement bien placée dans une invocation adressée à un représentant de Soma, cf. IX, 97, 19.

3. Voir plus haut, p. 454.

cf. VI, 16, 14. Ailleurs il est simplement rapproché du nom d'Atharvan, I, 80, 16; X, 48, 2, ou d'autres anciens sacrificateurs. Dadhyanc est un de ceux qui ont les premiers formulé la prière, I, 80, 16, et allumé le feu, VI, 16, 14, et il figure dans l'énumération des ancêtres par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9. Indra lui a donné des étables pleines de vaches ainsi qu'à Mâtariçvan, X, 48, 2, et c'est aussi, vraisemblablement, l'étable des vaches (célestes) qu'au vers IX, 108, 4, il ouvre ainsi que le Navagva [1], par la puissance de Soma.

Dans la légende des Açvins, Dadhyanc découvre à ces dieux la liqueur cachée [2] de Tvashtri, I, 117, 22, c'est-à-dire le Soma, retenu par le gardien avare des trésors célestes [3]. Mais c'est avec la tête du cheval, à lui donnée [4] selon le vers I, 117, 22, par les Açvins eux-mêmes, qu'il leur fait cette révélation, I, 116, 12. Que la voix de Dadhyanc sorte de la tête du cheval, et que notre rishi se trouve ainsi transformé en cheval, au moins par la partie supérieure de son corps, c'est ce que met hors de doute le passage suivant, rapproché des citations précédentes, I, 119, 9 : « Vous cherchez à gagner le cœur de Dadhyanc; alors la tête du cheval vous répond. » Le sens du mythe me paraît clair. Dadhyanc est identique à Soma, représenté ici comme un cheval, et distingué de la liqueur qu'il découvre aux Açvins, comme ailleurs il l'enlève sous forme d'oiseau (ou même de cheval [5]). En même temps, l'idée du concours qu'il prête aux Açvins, en leur révélant la liqueur cachée dont il ne diffère pas essentiellement lui-même, au moins à l'origine, peut être rapprochée de celle de la défection de Soma et d'Agni abandonnant le Père pour Indra [6].

Dans un autre passage, appartenant non plus à la légende des Açvins, mais à celle d'Indra, I, 84, 13-15, c'est la tête du cheval qui est cachée dans les montagnes et qu'Indra trouve chez l'un des préparateurs célestes du Soma, Çaryanâvat [7]. Ainsi se trouve confirmée l'identité originelle du

1. Voir plus haut, p. 310.
2. Littéralement « qui est sous l'aisselle (de Tvashtri) » ?
3. Voir III, p. 54 et suivantes.
4. *Praty airayatam*. Cf. la jambe de fer donnée à Viçpalâ, *praty adhattam*, I, 116, 15.
5. Voir ci-dessus le mythe de Dadhikrâvan.
6. Voir III, p. 146-147.
7. Voir I, p. 206.

breuvage caché et de la tête du cheval qui révèle la cachette. Au vers suivant, l'essence cachée de Tvash*tri* dans la demeure de la lune paraît être encore le Soma[1]. Enfin, avec les os de Dadhya*nc*, Indra tue quatre-vingt-dix-neuf V*ri*tras. Les « os » de Dadhya*nc* rappellent l'opposition déjà relevée[2] de celui qui est sans os et de celui qui a des os, I, 164, 4 : le premier est le père androgyne, le second est le fils, Agni ou Soma. Je conclus de ce rapprochement que les os de Dadhya*nc* représentent le Soma manifesté, sorti du monde invisible pour coopérer à la victoire d'Indra, peut-être sous la forme de l'éclair, de la foudre, qui est en effet souvent identifiée au Soma. Le vers X, 48, 10 doit probablement s'expliquer dans le même ordre d'idées : « Le Soma a été aperçu chez l'un; le gardien manifeste l'autre sous forme d'os[3]. » L' « autre » serait précisément notre Dadhya*nc*, rapproché d'un préparateur quelconque du Soma céleste, et identifié au Soma lui-même, au Soma manifesté. Par opposition aux « os » de Dadhya*nc*, la « tête » du cheval doit représenter au contraire le Soma caché[4], quoique prêt à se révéler. Nous avons déjà reconnu[5] dans les « têtes de cheval », que les ennemis de Sudâs apportent comme tribut à cet allié d'Indra, VII, 18, 19, des représentations du Soma conquis par le dieu guerrier.

Un dernier argument à l'appui de l'identification de Dadhya*nc* et de Dadhikrâvan avec Soma peut être cherché dans les emplois du mot *dadhan-vat*, dont le sens, analogue à celui de ces deux noms, est « plein » ou « accompagné de lait »[6]. Le nouveau mot est une épithète appliquée tour à

1. Voir III, p. 49.
2. Plus haut, p. 99.
3. *Asthâ*, qui s'explique très bien comme accusatif pluriel du thème *asthan*, au lieu du classique *asthîni* (l'hypothèse d'un adverbe *asthâ* me semble aussi inutile que peu vraisemblable). Le mot est en apposition avec *nemam*.
4. Voir plus haut, p. 80 et suivantes. On pourrait se demander si la tête du cheval n'a pas été conçue aussi quelquefois comme représentant le Soma-soleil, à l'orient. Une pareille conception expliquerait le passage où il est dit qu'Indra, frappé par le dieu-démon, son ennemi, est « devenu la queue du cheval », I, 32, 12; cette formule signifierait qu'Indra a fui à l'occident.
5. Plus haut, p. 366.
6. Ce sens est certain pour la forme *dadhanvatah*, épithète de *driteh* « outre », au vers VI, 48, 18, et la comparaison de ce passage avec le vers X, 113, 2, d'une part, et le vers IV, 45, 1, de l'autre (cf. encore 5 du même hymne et IX, 107, 1), me paraît indiquer, indépendamment des rapprochements présentés dans le texte, que la forme *dadhanvân* est le nominatif du même mot, et non, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, du participe parfait de *dhanv*.

tour à une outre renfermant le Soma céleste, VI, 48, 18, et sans doute identique à celle que le vers IV, 45, 1 place sur le char des Açvins, puis au Soma lui-même, IX, 67, 2, et enfin, semble-t-il, à un préparateur divin du Soma, IX, 107, 1 [1], peut-être aussi à Vish*n*u, X, 113, 2 [2], dans lequel nous avons également reconnu un préparateur du Soma céleste, identifié quelquefois à Soma lui-même.

C'est aux mythes étudiés dans le présent paragraphe que paraît devoir être demandée l'explication du nom des Açvins [3], dérivé de *açva* « cheval » avec le suffixe possessif *in*; ce mot sert d'épithète à la richesse « qui consiste en chevaux », IV, 37, 5; V, 4, 11; VI, 45, 21; VIII, 6, 9; IX, 4, 10; 62, 12; 63, 12; 67, 6; 93, 4; X, 156, 3, cf. X, 75, 9 [4], à l'écurie « pleine de chevaux », X, 25, 5, au sacrifice « qui procure des chevaux », IV, 2, 5. Appliqué à l'homme, il signifie « qui a un cheval ou des chevaux », II, 27, 16; VIII, 4, 9; 32, 9. Comme nom du couple divin, il rappelle surtout le mythe du cheval donné par les Açvins à celui qui était sans cheval ou qui n'avait qu'un mauvais cheval.

§ III. — Aveugles guéris.

On a vu plus haut [5] que les Açvins rendent la vue à « l'aveugle », I, 112, 8; X, 39, 3. Cette formule a pu être entendue d'une action curative exercée par eux en faveur d'aveugles réels; mais elle a certainement une origine mythique. L'aveugle représente primitivement le soleil, ou

1. La construction de ce vers est difficile. Il semble bien pourtant que *dadhanvân* se rapporte au sujet de *sushâva*. Cf., dans l'hymne IV, 45, d'une part, le vers 1 où figure l' « outre » des Açvins, de l'autre le vers 5 dont la fin rappelle celle du vers IX, 107, 1. Le sacrificateur qui y est mentionné (cf. vers 7) reçoit l'épithète *tarani*, qui paraît l'identifier au soleil, I, 50, 4; VII, 63, 4, ou au cheval, cf. III, 49, 3; VII, 67, 8, du soleil (cf. vers 6), et l'assimiler ainsi à Etaça et à Dadhya*n*c lui-même. Les « mains brillantes » pourraient être les rayons solaires distillant le Soma sous forme de lumière.

2. Ici encore, la construction est difficile.

3. Je ne vois aucune raison d'attribuer au nom des Açvins le sens de « cavalier », qui n'est justifié ni par les emplois du mot comme adjectif (voir, en particulier, II, 27, 16, où « celui qui a un cheval ou des chevaux » se sert en même temps d'un char), ni par la légende védique qui leur donne des chevaux, non comme montures, mais, ainsi qu'à la plupart des autres dieux comme attelages.

4. Dans ce passage, *açvinam* doit sans doute être rapporté à *vâjam*.

5. P. 435.

plus généralement l'élément igné quand il est caché. De même que « voyant », dans le langage mythologique, est synonyme de « brillant », « aveugle » est synonyme « d'invisible » ou de « noir ». L'aveugle guéri par les Açvins et le « noir » qu'ils prennent sous leur protection ne diffèrent pas essentiellement, et tous deux rappellent le personnage que les mêmes dieux délivrent de l' « angoisse »[1] comme Atri ou Jâhusha, quand cette « angoisse » est l'angoisse des ténèbres, VI, 50, 10 ; VII, 71, 5, cf. I, 116, 20.

Au vers VIII, 85, 13, cf. 14 et 15, où le « noir » est d'ailleurs « secouru », non par les Açvins, mais par Indra, le poète a pris la peine de joindre un substantif au qualificatif : le « noir » est la « goutte [2] » noire, au fond de la rivière céleste, c'est-à-dire du nuage également noir, *ibid.*, 14, le Soma caché dans la rivière, nommée pour cette raison *amçumatî*, mais qui se manifeste grâce à l'intervention d'Indra, en d'autres termes, l'éclair. On voit par là qu'au vers I, 79, 2, le taureau noir qui mugit (puis arrive accompagné de femelles souriantes), pourrait représenter l'éclair avant son apparition, aussi bien que le nuage lui-même [3]. Or un mot *krishna* (paroxyton), qui ne diffère que par l'accentuation de l'adjectif (oxyton) signifiant « noir » et qui, vraisemblablement, lui était primitivement identique, est devenu le nom d'un protégé des Açvins, VIII, 74, 3 et 4, qu'on peut, en vertu de ce nom même, être tenté d'identifier à Soma ou à Agni caché. Nous avons vu[4] qu'un mot synonyme, *çyâvaka*[5], désigne un protégé non pas des Açvins, mais d'Indra, dans deux passages, VIII, 3, 12 et 4, 2, où le rapprochement du mot *ruçama* « brillant » paraît prouver que la signification étymologique n'en était pas oblitérée. Les deux mots semblent, en réalité, ne désigner que les deux aspects successifs d'un même être pendant la nuit et pendant le jour, en même temps que l'addition du mot *kripa* « misérable » ou « suppliant » fait rentrer cet être dans la série des victimes secourues, ordinairement par les Açvins, mais quelquefois aussi par Indra[6].

1. Voir, plus bas, p. 466.
2. Le mot est masculin en sanskrit.
3. Les femelles souriantes sont les éclairs considérés comme femelles ; elles représentent le phénomène, tandis que le mâle est l'élément. (Voir I, p. 10.)
4. P. 303.
5. Cf. encore le mot *çyâva* « noir », qui paraît, au vers V, 61, 9, désigner un protégé des Maruts, et au vers VIII, 19, 37, un bienfaiteur du prêtre.
6. Voir p. 495. Le mot *kripa* est lui-même devenu nom propre.

Pour en revenir au nom de *krishna*, remarquons encore qu'un dérivé de ce nom, qu'on peut considérer comme un patronymique, *krishniya*, s'ajoute dans deux passages, I, 116, 23; 117, 7, au nom d'un autre protégé des Açvins, Viçvaka. Celui-ci paraît surtout considéré comme un prêtre qui les loue, *ibid.*, et c'est le présent qu'ils lui font qui semble directement identifié à Soma. Les Açvins, en effet, donnent à Viçvaka, I, 117, 7, répandent ou délivrent pour lui, X, 65, 12, font reparaître comme une tête de bétail perdue, I, 116, 23, un *Vishnâpû* dont le nom signifie « qui se purifie chez Vishnu »[1] et désigne le Soma céleste préparé par ce dieu. Vishnâpû d'ailleurs est aussi considéré comme un protégé des Açvins, VIII, 75, 3[2], de même que Rebha est tantôt le présent de ces dieux, tantôt le rishi qu'ils protègent[3]. Mais je ne vois aucune raison de faire de lui, comme le veulent MM. Roth et Grassmann, un fils de *Viçvaka Krishniya.*

On retrouvera encore la qualification de « noir » *çyâva*, appliquée au vers I, 117, 24, au fils de celle dont l'époux est impuissant[4]. Ce fils reçoit en même temps le nom de *hiranyahasta* « à la main d'or », et personne sans doute ne refusera de le reconnaître pour une personnification du soleil. Nous allons enfin voir le mythe du « noir » confondu avec celui de l' « aveugle » dans la légende de Kanva.

L'importance du personnage de Kanva dans le Rig-Veda dépasse de beaucoup celle du rôle particulier qu'il joue dans la légende des Açvins; mais c'est dans cette légende que se rencontre le trait le plus saillant qui le caractérise en tant que héros mythologique, à savoir une cécité accidentelle et passagère.

Le mot *kanva* semble avoir gardé, jusqu'à présent, le secret de sa signification primitive. L'étymologie en est obscure. Il paraît n'être employé que comme nom propre, et désigne l'ancêtre d'une famille de Rishis à laquelle sont attribués un grand nombre d'hymnes du Rig-Veda. Mais M. Roth a déjà, et très justement, fait remarquer qu'il a dû être primitivement, comme celui d'Angiras, un nom mythique qui a été transporté ensuite à une race humaine.

1. Un locatif *vishnâ* correspondrait à *agnâ*.
2. Le même passage nous le montre rapproché de Viçvaka, nommé dans le pâda qui sert de refrain aux trois vers VIII, 75, 1-3.
3. Voir III, p. 19.
4. Plus bas, p. 476.

La famille de Ka*n*va est désignée dans les hymnes par le pluriel du nom de Ka*n*va (*passim*), par l'expression fils de Ka*n*va », I, 45, 5, et par le nom de Kâ*n*vâyanas, Vâl., 7, 4. Des individus de cette famille sont désignés par l'expression « fils de Ka*n*va », VIII, 8, 4 et 8, et par le patronymique *Kânva*. Ce dernier est appliqué à Medhyâtihi, VIII, 2, 40, qui passe pour l'auteur de plusieurs hymnes ou fragments d'hymnes, ainsi que son quasi-homonyme Medhâtithi qui ne diffère peut-être pas originairement de lui. Les deux noms, en tout cas, sont rapprochés de celui de Ka*n*va, le second au vers VIII, 8, 20, dans une énumération de protégés des Açvins, le premier aux vers I, 36, 10 ; 11; 17, dans des énumérations des ancêtres qui ont les premiers allumé le feu. Peut-être le personnage de Medhyâtithi est-il purement mythique, comme celui de Ka*n*va, quoique son nom, par sa signification étymologique « qui a un hôte (Agni) propre au sacrifice »[1], n'ait pu désigner directement qu'un prêtre du feu et non le feu lui-même. Quant à la race entière des Ka*n*vas, il est dit d'elle, comme de toutes les familles de prêtres, qu'elle a accru Indra par ses hymnes, VIII, 6, 3 ; 21 ; 31, et qu'Indra fait avec elle un immense butin, VIII, 33, 3. Elle figure dans une comparaison, au vers VIII, 3, 16, à côté des Bh*r*igus, race essentiellement mythologique. C'est en somme, selon toute vraisemblance, une race réelle, mais dont les attaches mythiques ne sauraient être contestées, au moins, comme on va le voir, dans la personne du chef même de la race, Ka*n*va.

Ka*n*va est compris en effet dans l'énumération déjà citée, I, 139, 9, des ancêtres des hommes qui forment, dans la chaîne des êtres, l'anneau intermédiaire entre les hommes et les dieux. Nous venons de dire qu'il figure, avec Medhyâtithi et plusieurs autres, parmi les premiers prêtres qui aient allumé le feu, I, 36, 10 et 11 (cf. *ibid.* 8 ; 17 et 19). Au vers V, 41, 4, l'épithète *kanva-hotri*, « ayant pour sacrificateur Ka*n*va », si elle est appliquée à Trita, peut s'entendre en ce sens que Ka*n*va serait le prêtre d'une forme céleste d'Agni ou de Soma. Il est compté, dans le vers X, 150, 5, au nombre des protégés d'Agni, comme dans les vers Vâl., 1, 10 ; 2, 10, au nombre des protégés d'Indra. Son nom, comme ceux de

1. Si le composé doit, conformément à son accentuation sur le premier terme, être considéré comme possessif. Au contraire, « l'hôte propre au sacrifice » serait Agni lui-même.

plusieurs anciens sacrificateurs, a fourni une formule aux prêtres qui, pour gagner la faveur d'Indra, aiment à évoquer le souvenir d'un de ses favoris : ils espèrent être exaucés *kanvavat*, « comme l'a été Ka*n*va », VIII, 6, 11 ; Vâl., 4, 8[1]. Ka*n*va a encore été protégé par les Maruts, VIII, 7, 18, cf. I, 39, 7, et enfin par les Açvins, I, 47, 5 ; 112, 5 ; VIII, 5, 25 ; 8, 20.

D'après le vers X, 31, 11, Ka*n*va passe pour le fils de N*r*ishad, et, en effet, il reçoit au vers I, 117, 8, le patronymique *nârshada*. Or, le mot *nri-shad*, « établi parmi les hommes », est au vers IV, 40, 5, l'une des épithètes d'un personnage mystérieusement désigné, mais qui ne saurait être qu'Agni ou Soma[2], et son synonyme *nri-shadvan* est celle du sacrificateur qui siège au milieu des eaux, X, 46, 1, c'est-à-dire d'Apâ*m* Napât. Mais, s'il semble permis de conclure de là que Ka*n*va a été considéré comme le fils d'Agni ou de Soma, d'autres passages paraissent bien l'assimiler à Agni ou à Soma lui-même.

En effet, Agni est appelé au vers X, 115, 5, non seulement l'ami des Ka*n*vas, mais le plus Ka*n*va des Ka*n*vas, ou le Ka*n*va par excellence, *kanvatama*, épithète qui ne saurait convenir qu'au premier des Ka*n*vas, cf. I, 48, 4, et qui rappelle l'épithète *angirastama* donnée à Agni, ancêtre des A*n*giras. De même l'épithète *kanva-mat*, proprement « accompagné des Ka*n*vas[3] », appliquée à Soma, VIII, 2, 22, peut suggérer l'idée que Soma est le premier des Ka*n*vas. Le Ka*n*va « donné » par les Maruts, au vers 9 de l'hymne I, 39, pourrait donc être le Soma céleste[4]. Au vers 7 du même hymne, le Ka*n*va effrayé qu'ils secourent rappelle le Ka*n*va aveugle secouru par les Açvins, auquel nous arrivons enfin.

Nous lisons au vers VIII, 5, 23, que les Açvins ont secouru Ka*n*va aveugle. Dans ce mythe même, Ka*n*va peut être considéré comme un prêtre, ainsi que le montre le vers I, 118, 7. « Vous avez rendu la vue à Ka*n*va aveugle, satisfaits que vous

1. Au vers VIII, 34, 1 « Viens, ô Indra ! » où t'appelle l'hymne de Ka*n*va », l'hymne de Ka*n*va est peut-être la prière de l'ancêtre reproduite par son descendant, à moins que celui-ci ne se désigne lui-même par ce nom qui, au pluriel, est celui de la race entière.

2. Identifié à Dadhikrâvan. Voir ci-dessus, p. 457.

3. La traduction « préparé par les Ka*n*vas » est tout à fait arbitraire.

4. Dans le vers I, 46, 9, où les Açvins sont invoqués à la seconde personne, on n'attend guère un vocatif du nom des Ka*n*vas, et une correction qui consisterait uniquement à accentuer la forme *kanvâsah* en ferait un nom des Somas, *indavah*.

étiez de son hymne de louange. » Mais ce n'est pas pour nous une raison de douter que Ka*n*va aveugle soit le soleil pendant la nuit, ou plus généralement Agni ou Soma caché. Le caractère mythologique de la cécité de Ka*n*va est d'ailleurs mis hors de doute par les passages qui le représentent non plus aveugle, mais noir ; le bienfait des Açvins consiste alors à lui donner « la brillante », ou à « faire gonfler pour lui le sein brillant », c'est-à-dire sans doute à le réunir à l'aurore : I, 117, 8. « Vous avez, ô Açvins, donné au noir, à Ka*n*va, la brillante de la grande mer (? *kshonasya*) ; il faut louer cette œuvre de vous, ô mâles, que vous avez comblé de gloire le fils de N*r*ishad ». — X, 31, 11. « Et on dit que Ka*n*va est le fils de N*r*ishad ; le noir, le fort, a reçu des richesses ; le sein brillant s'est gonflé pour le noir... »

Nous savons qu'une forme *cachée* d'Agni ou de Soma, qu'un personnage *noir* et nocturne peut aisément se changer en un démon. Ka*n*va n'a pas échappé à cette transformation. Nous voyons au vers X, 61, 13, le fils de N*r*ishad rapproché de Çush*n*a et assiégé par une troupe qui veut le « fendre » comme un démon véritable. Dans l'hymne II, 25, de l'Atharva-Veda, le nom même de Ka*n*va désigne le démon. Le caractère équivoque de notre héros lui est commun avec Kutsa et d'autres personnages dans lesquels nous avons reconnu des personnifications d'Agni ou de Soma[1].

Nous renvoyons à la quatrième partie de cet ouvrage, à cause du rôle qu'y joue « le méchant père », le mythe de *R*ijrâçva[2], autre aveugle à qui les Açvins ont rendu la vue comme à Ka*n*va. On verra que Rebha[3], dont l'étude est aussi différée pour la même raison, a peut-être reçu d'eux le même bienfait. Enfin nous croyons devoir rapprocher encore du personnage de Ka*n*va celui de Dîrghatamas.

Dîrghatamas passe pour l'auteur des hymnes I, 140-164 du *R*ig-Veda. Il est le fils d'Ucathya et de Mamatâ, non seulement d'après les légendes étrangères au *R*ig-Veda, mais d'après l'hymne I, 158, où le métronymique *mâmateya* est joint immédiatement à son nom, au vers 6, tandis qu'il est désigné aux vers 1 et 4 par le patronymique *aucathya*. Le nom d'*ucathya* « digne de louange » (cf. VIII, 46, 28) est peu significatif. Celui de *mamatâ* (plus tard « égoïsme ») l'est déjà

1. Voir plus haut, p. 306, 323, 337, 344.
2. III, p. 5 et suivantes.
3. *Ibid.*, p. 20, note 1.

davantage : Mamatâ a pu personnifier le désir, et par suite la prière, cf. VI, 19, 2. Dîrghatamas serait donc le fils de la prière.

Mais c'est le nom du fils lui-même qui est le plus clair. Il signifie « qui a été plongé dans une longue obscurité ». Ce nom est la principale raison qui m'a déterminé à traiter ici du mythe de Dîrghatamas. Car, si le personnage est un protégé des Açvins dans l'hymne I, 158, déjà cité, cf, VIII, 9, 10, ce n'est plus de la cécité, mais plutôt de la vieillesse [1] que ces divinités semblent le guérir, d'après le vers 6 : « Dîrghatamas fils de Mamatâ, vieilli, dans le dixième âge, devient, lui, le prêtre, un cocher des eaux qui vont à leur but. » On remarque aussi dans ce vers une allusion à la conquête des eaux du ciel et au voyage accompli sur ces eaux considérées comme des cavales, autant de traits qui conviennent à l'Agni et au Soma célestes. Le dixième âge rappelle en outre le dixième jour du mythe de Rebha [2]. Ainsi, dans la légende des Açvins, le mythe de Dîrghatamas offre des traits qui lui sont communs avec plusieurs autres, mais non celui que son nom même pouvait nous faire attendre. En dehors de cette légende, nous trouvons un nouveau trait évidemment mythique et convenant très bien à un représentant d'Agni ou de Soma : « Les vaches ont nourri le fils de Mamatâ à leur mamelle même, » I, 152, 6; mais ce n'est toujours pas celui que nous cherchons. La mention expresse de la cécité de Dîrghatamas ne se rencontre qu'au vers 3 de l'hymne I, 147, à Agni : Les « gardiens » de ce dieu ont sauvé du péril « le fils de Mamatâ aveugle » ; ils ont « vu » pour lui. Mais le nombre des passages où figure le nom de Dîrghatamas est si restreint, qu'on peut considérer comme purement accidentelle l'omission du même trait dans la légende des Açvins.

§ IV. — Personnages sauvés des eaux ou tirés d'une fosse.

On peut rapprocher les différents mythes dans lesquels le protégé des Açvins est tiré par eux d'une fosse, ou sauvé des eaux. La fosse et les eaux paraissent avoir à peu près la même signification mythique, et les personnages qui y étaient en-

1. Cf. le rajeunissement de Cyavâna, p. 481.
2. Voir III, p. 20.

gloutis, et que les Açvins ont sauvés, peuvent être aisément ramenés à des représentations de l'Agni ou du Soma céleste, c'est-à-dire, dans l'un et l'autre cas, du feu caché dans les eaux de la nuée ou dans le monde invisible. Nous différerons pourtant l'étude du personnage de Bhujyu et de ceux de Rebha et de Vandana, et nous les renverrons à la quatrième partie de ce livre[1], pour rapprocher des dieux « souverains » et souvent malveillants, auxquels elle sera consacrée, le « méchant père » auteur des infortunes auxquelles les Açvins ont mis fin. Mais nous devions au moins signaler la ressemblance de ces mythes avec celui d'Atri et de Saptavadhri dont nous allons traiter immédiatement.

Les deux noms d'Atri et de Saptavadhri appartiennent peut-être à un seul et même personnage[2]. Le second, en effet, ne se rencontre jamais qu'à côté du premier. Ils désignent tout au moins des personnages équivalents, les héros d'un seul et même mythe.

Le mot *sapta-vadhri* paraît signifier « qui a sept (chevaux) hongres » et être à peu près équivalent aux noms d'autres protégés des Açvins signifiant « qui a un mauvais cheval », « piéton », etc.[3] Mais à part son nom même, le personnage de Saptavadhri n'a aucun rapport avec ceux qui figurent dans le mythe du cheval. Nous retiendrons seulement de ce nom le chiffre sept qui semble déjà trahir une conception mythique. Saptavadhri paraît d'ailleurs directement identifié à Agni, en même temps qu'il est appelé un *r*ishi dans ce passage : V, 78, 5. « Ouvre-toi, ô arbre, comme le sein de celle qui va enfanter : écoutez mon appel, ô Açvins, et délivrez Saptavadhri[4], 6. Pour le *r*ishi Saptavadhri, effrayé et suppliant, ô Açvins ! par votre puissance mystérieuse, vous agitez l'arbre en deux sens opposés. » Le *r*ishi enfermé dans le bois, et que les Açvins en font sortir, semble bien être un représentant du feu, et le mouvement de l' « arbre » pourrait n'être autre que celui de l'*arani* mâle[5].

Le mot *atri* (pour *at-tri*) signifie « dévorant » et s'annonce déjà par son étymologie comme un nom du feu. Il est d'ail-

1. III, p. 10 et suivantes, 17 et suivantes.
2. Cependant, une distinction semble faite entre eux, au moins dans une énumération de l'A. V., IV, 29, 4, où ils sont séparés par un autre nom.
3. Voir p. 451.
4. Le nom d'Atri se rencontre au vers précédent.
5. Cf. A. V., VI, 49, 2 ?

leurs expressément attribué à Agni, II, 8, 5, et nous trouverons encore dans les citations qui vont suivre plus d'un argument à l'appui de l'identification d'Atri et d'Agni, entre autres l'épithète *yavishtha*, « le plus jeune », X, 143, 2, exclusivement consacrée au dieu du feu, et celle de *pâñcajanya* « commun aux cinq races », I, 117, 3, équivalente au nom de Vaiçvânara[1]. Relevons encore l'identification d'Atri à Mitra dans le couple Mitra-Varuna, V, 40, 7 : on verra[2] que Mitra désigne parfois dans ce couple, par opposition à Varuna, le feu du sacrifice.

Comme la plupart des noms du feu, Atri est aussi celui d'un des ancêtres de la race humaine, et il figure en cette qualité dans l'énumération déjà citée des anciens rishis par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9. Il est l'un des protégés d'Indra, VIII, 36, 7, qui a ouvert pour lui l'étable céleste, en même temps que pour les Angiras, I, 51, 3. Comme les Angiras, lui et sa race ont prêté à Indra un secours efficace dans la conquête du soleil : V, 40, 6. « Lorsqu'Indra a chassé du ciel les ruses de Svarbhânu qui l'avaient envahi, Atri a retrouvé avec la quatrième prière le soleil caché par les ténèbres contraires à la loi. » — 8. « Le prêtre attelant les pierres, pratiquant le culte, honorant les dieux de ses hommages avec le chantre, Atri, a ramené dans le ciel l'œil du soleil ; il a fait rentrer dans l'ombre les ruses de Svarbhânu. » — 9. « Le soleil que Svarbhânu, de la race des Asuras, avait couvert de ténèbres, les Atris l'ont retrouvé, et ils ont été les seuls qui aient pu le faire. »

Ailleurs, c'est Agni lui-même qu'Atri délivre en forçant les avares (les démons) à le déposer chez les mortels, V, 2, 6. Mais ce trait ne saurait être invoqué contre l'identité primitive d'Atri et d'Agni, puisque les agents par excellence de la descente du feu parmi les hommes, Mâtariçvan et les Bhrigus, sont eux-mêmes, sans aucun doute possible, des représentants du feu.

Il n'en est pas moins vrai que la signification primitive du personnage est souvent tout à fait oubliée. Aussi Atri, protégé d'Indra[3], devient-il également un protégé d'Agni, X, 150, 5, en compagnie d'autres rishis dont l'identité primitive avec Agni est d'ailleurs incontestable, par exemple d'Angiras, I,

1. Voir plus haut, p. 153.
2. III, p. 136.
3. Voir ci-dessus.

45, 3. Le ma*nd*ala V du *R*ig-Veda est attribué tout entier à la famille d'Atri dont le nom s'y rencontre en effet souvent, V, 7, 10; 15, 5; 73, 6; 74, 1, surtout dans la formule *atrivat* « comme chez Atri », V, 4, 9; 7, 8; 22, 1; 40, 6 et 8; 51, 8; 72, 1, ainsi que celui des Atris ses descendants, V, 22, 4; 39, 5; 40, 9; 67, 5, qu'on retrouve encore aux vers VIII, 36, 6; 38, 8.

Protégé d'Indra, protégé d'Agni, Atri l'est aussi, et surtout, des Açvins, I, 112, 16; 183, 5; VIII, 5, 25; 35, 19; 42, 5; X, 143, 3, et c'est à la légende des Açvins qu'appartient le mythe le plus caractéristique qui le concerne ainsi que Saptavadhri.

Cette légende nous offre en outre quelques traits qui rapprochent Atri de certains autres protégés des mêmes dieux, et qu'il faut énumérer d'abord. Les Açvins ont délivré Atri de l'obscurité, VI, 50, 10; VII, 71, 5. Ils l'ont rajeuni, lui qui était vieilli « conformément à l'ordre du monde », *ritajur*: ils l'ont rajeuni, « comme un cheval », pour lui faire atteindre le but, X, 143, 1. C'est ainsi qu'il est devenu « le plus jeune », *ibid.*, 2, ainsi qu'Agni [1]. Enfin ils délivrent Atri d'une fosse où il était tombé, I, 117, 3; V, 78, 4, lui le *r*ishi « commun aux cinq races », I, 117, 3, et pour cela ils mettent à néant les ruses du « méchant Dasyu [2] », *ibid.* Je renvoie le lecteur aux explications qui ont été proposées déjà ou qui le seront plus loin pour les mythes semblables [3]: dans tous, le protégé des Açvins paraît représenter Agni ou Soma sous l'une quelconque de leurs formes.

Mais voici un trait nouveau, et assez embarrassant à première vue: la fosse où est tombé Atri est le plus souvent une fosse brûlante: I, 116, 8. « Vous avez, par la fraîcheur, écarté pour lui l'ardeur du feu; vous lui avez donné un breuvage fortifiant; vous avez, ô Açvins, heureusement tiré de la fosse, où il était tombé, Atri ainsi que toute sa troupe [4] ». Le mot « fosse » est sous-entendu dans le vers suivant: I, 118, 7. « A Atri, tombé dans la (fosse) brûlante, vous avez

1. Un autre détail du même vers paraît signifier qu'en détachant Atri comme on dénoue un nœud, ils le lancent dans l'atmosphère, ce qui ne pourrait se rapporter qu'au feu céleste.

2. Cf. Le « méchant père » dans les légendes de *R*ijrâçva, de Bhujyu et de Rebha, III, p. 5 et suivantes.

3. P. 466 et 481.

4. Les Atris? Au vers I, 117, 3, le rapprochement du mot *gana* « troupe » et de l'épithète *pâncajanya* donnée à Atri suggérerait l'idée des cinq races.

accordé, ô Açvins, la faveur d'un breuvage. » C'est ainsi que l'accident est raconté dans les passages où Atri et Saptavadhri sont rapprochés, et peut-être identifiés : X, 39, 9. « Vous avez (ô Açvins) rendu agréable à Atri, à Saptavadhri, la fosse brûlante. » — VIII, 62, 7. « O Açvins, vous rendez la demeure d'Atri agréable. » — 8. « Vous empêchez le feu de brûler Atri, le chantre harmonieux. » — 9. « Saptavadhri gisait sur un torrent de feu, vous adressant sa prière. »

Il peut sembler étrange que les Açvins protègent contre le feu[1] des personnages qui représenteraient originairement le feu lui-même. N'oublions pas toutefois que ces personnages, s'ils n'ont été d'abord que le feu, sont *devenus* des *r*ishis. C'est ce double caractère qui nous donnera sans doute le mot de l'énigme. Il nous reste d'ailleurs à citer un certain nombre d'autres formules du même mythe, renfermant un mot dont l'étude nous conduira naturellement au but par la méthode du rapprochement des textes, et sans le secours d'aucune hypothèse.

Ce mot, que nous nous abstiendrons provisoirement de traduire, est le mot *gharma*. Il semble employé dans les passages suivants, à peu près comme l'était, dans les précédents, le mot désignant la fosse brûlante : VIII, 62, 3. « O Açvins, répandez pour Atri la fraîcheur sur le *gharma*. » — I, 119, 6. « Vous protégez par la fraîcheur Atri contre le *gharma* chauffé. » Remarquons, à ce propos, qu'Agni lui-même a sauvé Atri dans le *gharma*, X, 80, 3.

Dans d'autres passages, au contraire, le *gharma* semble un breuvage que les Açvins versent à Atri, et dont il avait été déjà question plus haut aux vers I, 116, 8 ; 118, 7, cf. VII, 68, 5. Nous négligerons un passage du vers I, 112, 7 « ... Vous avez rendu agréable à Atri le *gharma* brûlant[2] », qui peut s'entendre comme le vers X, 39, 9, déjà cité. Mais le vers I, 180, 4 paraît bien dire que les Açvins ont « voulu envoyer à Atri un doux *gharma*, comme un torrent d'eau », et le vers V, 73, 6, qu'Atri « cherche avidement » *bhuranyati*, cf. Vâl. 11, 1, « avec la bouche », c'est-à-dire pour le boire, « leur *gharma* pur ».

Comment concilier ces deux emplois, en apparence contradictoires, du mot *gharma* ? Il désigne, dans le rituel, et déjà

1. Cf. encore VII, 69, 4.

2. La construction est d'ailleurs difficile : il faut sous-entendre le verbe que suppose la traduction « vous avez rendu ».

dans les hymnes du *R*ig-Veda, un breuvage de lait chaud offert aux Açvins, I, 119, 2; V, 76, 1; VII, 70, 2; VIII, 9, 4 et 7; 76, 2, et quelquefois à Indra, III, 53, 14, cf. VIII, 78, 7[1], ou encore le vase qui sert à le faire chauffer, V, 19, 4; 30, 15; 43, 7, cf. I, 164, 26 et 28. Ces deux sens me paraissent suffire pour rendre compte de tous les emplois du mot dans le *R*ig-Veda, si l'on remarque que, comme le Soma céleste est le prototype du Soma du sacrifice, de même, au *gharma* terrestre, doit correspondre un lait chaud qui représentera, soit la lumière et la chaleur solaires, soit les pluies tièdes de l'été. Et en effet, comme le feu et le Soma, le *gharma* du sacrifice est tombé du ciel, d'où il a été tiré par les anciens sacrificateurs : X, 181, 3. « Ils ont trouvé en priant le premier sacrifice tombé (du ciel) et servant de chemin aux dieux[2]; du (séjour du) créateur brillant, de Savit*r*i, de Vish*n*u, du soleil, ils ont apporté le *gharma*. » Les trois *gharma* qui suivent l'aurore, figurant au vers VII, 33, 7 parallèlement aux trois mâles qui répandent leur semence et à leurs trois progénitures, paraissent symboliser les biens des trois mondes que l'homme attend au lever du jour, et les deux *gharma* « limitrophes » dont Mâtariçvan a eu la jouissance, X, 114, 1, représentent le lait du ciel et de la terre, s'ils n'en sont les récipients, c'est-à-dire le ciel et la terre mêmes[3]. Les *gharma* chauffés qui sont épanchés chaque année quand arrive la saison des pluies, VII, 103, 9, ne sont autres que les pluies elles-mêmes, ou leurs récipients[4]. Les *gharma* sont aussi considérés comme la sueur de prêtres célestes, VII, 103, 8; X, 67, 7[5]; ou bien ils rendent en bouillant un son qui est

1. Cf. III, 26, 7, où Agni s'assimile lui-même au *gharma*, tout en le qualifiant d' « offrande ».

2. C'est-à-dire sans doute « les amenant sur la terre ».

3. L'épithète *samanta*, cf. I, 185, 5; VII, 80, 1, le donnerait à penser. Cette phrase « Les deux *gharma* limitrophes ont rempli le triple » pourrait signifier, si le « triple » est le char des Açvins, cf. I, 34, 9 et 12 et *passim*, que ce char à trois roues, dont une roue appartient au monde invisible (voir p. 501), contient le ciel et la terre, et, par conséquent, les « dépasse ». On remarquera que les Açvins sont eux-mêmes comparés à deux *gharma*, X, 106, 8.

4. Comparez notre dicton : « Voilà une ondée qui chauffe. »

5. Je ne puis croire que le composé *gharmasveda* signifie simplement « couvert d'une sueur brûlante ». D'une part, en effet, le sens de « chaleur », attribué à *gharma*, ne me paraît nécessaire pour aucun autre passage du *R*ig-Veda, et, de l'autre, la signification de l'expression *gharminah sishvidânâh*, certainement équivalente au composé, paraît bien déterminée, au vers VII, 103, 8, par le vers suivant, où il est question de l'*épanchement* des *gharma* chauffés. (Sur l'hymne entier, voir I, p. 292.) M. Roth avait, d'ail-

la prière de ces mêmes prêtres, IV, 55, 6, et particulièrement des Maruts V, 54, 1 [1]. Enfin les pit*r*is ou ancêtres invoqués dans les vers X, 15, 9 et 10, y reçoivent l'épithète *gharmasad* « séjournant dans le *gharma* [2] » qui s'explique parfaitement, soit qu'on entende ici par *gharma* le lait céleste, ou son récipient. Il est à remarquer que le dieu B*r*ihaspati, dont les relations avec les pit*r*is sont bien connues, reçoit l'épithète probablement équivalente, de *prâgharmasad*, VI, 73, 1.

On voit maintenant que le fait même du *séjour* d'Atri dans le *gharma*, c'est-à-dire au milieu du lait bouillant des vaches célestes, s'expliquera également bien au double point de vue de son identité originelle avec Agni et de sa transformation en un *r*ishi, chef de race. Les traits du mythe analogues à ceux que nous avons relevés déjà pour les personnages tombés dans une fosse, ou plongés dans les eaux, appartiennent à Agni. C'est au contraire au *r*ishi, à l'ancêtre, qu'il convient de rapporter le trait nouveau de la crainte des brûlures. Ici encore du reste nous avons l'appui d'un texte, que j'emprunte par exception à l'Atharva-Veda, XVIII, 3, 60, mais qui n'est qu'une autre leçon, plus intelligible, du vers X, 16, 14 du *R*ig-Veda; le poète, s'adressant au mort qui a été brûlé sur le bûcher, lui dit : « Deviens heureusement une grenouille [3] dans les eaux (du ciel); apaise ce feu (qui t'a brûlé). » Le mort ne quitte le bûcher où il a été réduit en fumée que pour la chaudière céleste; mais de même qu'Agni lui épargne sur le bûcher la douleur cuisante des brûlures, X, 16, 1, de même il trouve dans le *gharma* céleste qui devient son séjour cette fraîcheur que les Açvins ont procurée à Atri. Ce que le mythe offrait ainsi de contradictoire avec l'idée d'un personnage représentant le feu s'explique par la confusion de ce personnage primitif avec celui du *r*ishi qui en est en quelque sorte dérivé [4].

leurs, proposé déjà, quoique sous forme dubitative, une analyse du composé conforme à mon interprétation.

1. Le composé *gharma-svaras* « qui a pour son le *gharma* » paraît formé sur le même modèle que *gharma-sveda;* il est, en tout cas, équivalent à *gharma-stubh* formé comme *chandah-stubh*, V, 52, 12. Je le construis avec le mot *nadyah* « rivières ». Pour la comparaison de la prière au *gharma*, cf. VIII, 78, 7 et vol. I, p. 283.

2. Cf. X, 16, 10. Le feu particulier du sacrifice aux pit*r*is est prié de faire réussir (bouillir?) le *gharma* dans le séjour suprême.

3. Cf. l'hymne VIII, 103 (I, p. 292) sur les grenouilles célestes. (Voir aussi I, p. 84, note 3.)

4. Remarquons pourtant en terminant, et après avoir présenté, selon notre méthode, l'interprétation suggérée par la comparaison des textes, qu'on

Du sauvetage d'Atri ou Saptavadhri, et de ceux de Bhujyu, de Vandana et de Rebha, on peut rapprocher encore les aventures de Paura, de Jâhusha, d'Antaka. Le dernier n'est nommé qu'une fois : il a été secouru par les Açvins alors qu'il languissait dans le désert (? *àrane*), I, 112, 6. Son nom, qui dans l'Atharva-Veda (et dans le composé *antaka-druh*, R. V., X, 132, 4) désigne la mort personnifiée, a pu appartenir au dieu de la mort, Yama, lequel n'est lui-même originairement qu'une forme particulière d'Agni[1]. Jâhusha est rapproché d'Atri au vers VII, 71, 5 ; comme celui-ci a été délivré par les Açvins de l'obscurité et de l'angoisse, c'est-à-dire de l'angoisse de l'obscurité, de même Jâhusha a été mis par eux en liberté. Le vers I, 116, 20 est plus explicite: les Açvins ont, pendant la nuit, conduit à travers des espaces faciles à traverser ce Jâhusha qui était retenu de tous côtés. Voilà un sauvetage qui, sauf la mention des eaux, rappelle celui de Bhujyu. L'analogie est plus complète dans le cas de Paura, qui nageait dans l'eau et qui a été aidé par les Açvins, V, 74, 4. Ce Paura, qui est aussi un protégé d'Indra, VIII, 3, 12; Vâl., 2, 5, et auquel se rattache une famille de prêtres adorateurs d'Indra, Vâl., 6, 1, porte un nom dont le sens présumé « qui rassasie » convenait parfaitement à Soma, et qui sert en effet d'épithète au breuvage sacré dans le vers II, 11, 11. Il est aussi appliqué à Indra, mais en tant que celui-ci est considéré comme la « source » des richesses, VIII, 50, 6. Il l'est enfin aux Açvins eux-mêmes[2] dans le vers qui leur attribue le sauvetage de Paura, V, 74, 4, mais par un véritable jeu de mots : « Ce Paura (qui rassasie) nageant dans l'eau, vous l'aidez, vous qui rassasiez celui qui rassasie. »

Comme dernier argument à l'appui de l'interprétation proposée pour les personnages tirés par les Açvins d'une fosse ou du milieu des flots, citons le vers I, 105, 17, où un sauvetage du même genre est attribué, non plus aux divinités secourables par excellence, mais à Brihaspati : le personnage « tombé dans un puits » et « appelant les dieux à son secours » n'y est autre que Trita dont l'assimilation, soit à Agni, soit surtout à Soma, ne peut faire l'objet d'un doute[3].

s'expliquerait à la rigueur le dieu du feu, si souvent distingué de l'élément matériel auquel il préside, protégé contre les dangers de ce même élément considéré comme son séjour.

1. Voir I, p. 88 et suivantes.

2. J'adopte ici la correction de M. Grassmann, *paurâ* pour *paura*.

3. Voir plus haut, p. 326.

§ V. — LES MYTHES DE LA FEMELLE.

Nous étudierons d'abord la « vache de Çayu. »

Le mot *çayu* signifie « gisant, couché ». Il est appliqué deux fois à l'Agni nourrisson de deux mères, qui repose en tous lieux, I, 31, 2, particulièrement « là-haut », III, 55, 6, et une fois à Indra, au vers 12 de l'hymne IV, 18, où sa naissance est décrite à peu près comme celle d'Agni. Dans tous ses autres emplois, le nom désigne un protégé des Açvins (appelés pour cette raison *çayutrâ* « protecteurs de Çayu[1] », X, 40, 2), que nous regarderons comme une personnification du feu caché. Il figure dans des énumérations de favoris du couple divin désignés au vers I, 112, 16, par différents noms propres, et au vers X, 40, 8, par des noms communs, « le maigre[2], la veuve, etc. », en sorte que dans ce dernier passage il paraît retenir sa signification étymologique.

Partout ailleurs, la mention de Çayu est accompagnée de celle d'une vache, évidemment mythique comme Çayu lui-même. Cette vache était stérile[3], I, 116, 22; I, 117, 20; VII, 68, 8. Mais les Açvins ont gonflé de lait la vache de Çayu, I, 119, 6 ; ils l'ont gonflée de lait pour Çayu lui-même, I, 117, 20, pour Çayu épuisé, I, 116, 22, et en détresse, I, 118, 8. Les poètes, en même temps qu'ils célèbrent cette œuvre, nous apprennent que les Açvins ont « traversé la montagne en vainqueurs », X, 39, 13 ; VI, 62, 7. C'est ainsi qu'Indra a fait couler les eaux en fendant la montagne. La vache stérile que les Açvins ont remplie à la prière de Çayu est aussi directement comparée aux eaux, VII, 68, 8. Elle était attachée, littéralement « adhérente », *vishaktâ*, I, 117, 20, peut-être à cette peau, à cette enveloppe dont les *Ri*bhus ont aussi fait sortir une vache mythique qu'ils ont réunie à son veau. En un mot la nourrice de Çayu est évidemment la

1. M. Roth et M. Grassmann, suivant l'interprétation du Nirukta, font de ce mot un adverbe en *trâ* signifiant « sur la couche ». Mais il n'y a pas d'exemples du mot *çayu* dans le sens de « couche », et il y en a de l'emploi de la racine *trâ* à la fin d'un composé (*an-agni-trâ*, I, 189, 3 et *puru-trâ*, VIII, 8, 22.

2. *Kriça*, voir plus haut, p. 450.

3. Cf. I, 112, 3, cité plus haut, p. 444.

mère céleste, aurore ou nuée, du veau nourrisson de deux mères auquel est pareillement appliqué le mot *çayu*, et, qui, comme nous l'avons dit, n'est autre qu'Agni. C'est la mère céleste qui tour à tour retient et livre son lait[1], et qui ne le livre que grâce à l'intervention des Açvins.

La faveur que les Açvins font à Triçoka, à Çara, à Gotama, ne diffère pas essentiellement de celle qu'ils font à Çayu. Gotama nous est déjà connu comme un favori d'Indra[2], et il est secouru par les Maruts à peu près dans les mêmes conditions et de la même manière que par les Açvins. Ceux-ci, comme les Maruts, I, 85, 11, cf. 88, 4 et 5, renversent l'outre, évidemment l'outre céleste, et font couler les eaux pour Gotama altéré, I, 116, 9, qui les a invoqués ainsi qu'Atri I, 183, 5. Le nom de Çara figure dans une *dânastuti*, VIII, 59, 13 et 14, comme celui d'un riche sacrifiant. Mais ce nom, dont les sens sont « roseau » et « flèche », a pu désigner primitivement l'arme céleste à laquelle le Soma est souvent identifié[3]. Quoi qu'il en soit, nous lisons au vers I, 116, 22, qu'en faveur de Çara *A*rcatka (fils de *R*icatka), les Açvins ont tiré l'eau du fond d'un puits, pour la lui donner à boire, et il n'est guère douteux que cette eau et ce puits soient une eau et un puits célestes. Avec Triçoka, nous revenons au mythe de la vache, ou plutôt des vaches[4]. En effet, ce protégé des Açvins a, par leur faveur, « fait sortir les vaches », I, 112, 12. Nous savons déjà[5] qu'Indra lui a rendu le même service : il a, pour Triçoka, fendu la vaste montagne, afin que les vaches en sortent, VIII, 45, 30. On reconnaît la formule ordinaire de la conquête des vaches. Quant au nom de *triçoka*, comme nous l'avons remarqué déjà, nul n'a pu mieux convenir à désigner primitivement Agni ou Soma.

De la vache mauvaise laitière à la femme de l'eunuque la transition est facile. Dans le mythe précédent, le personnage favorisé par les Açvins était le nourrisson de la vache. Dans celui-ci, c'est la femme que les Açvins exaucent en lui

1. Voir plus haut, p. 71 et suivantes.
2. Voir plus haut, p. 303.
3. Cf. au nom de Çara celui de Çaryâta. (Plus haut, p. 449 et note 6.)
4. Cf. encore le nom de P*r*içnigu « qui a pour vache P*r*içni » (cf. VII, 18, 10), c'est-à-dire qui jouit du lait de la vache céleste, désignant un protégé des Açvins, I, 112, 7.
5. Voir plus haut, p. 304.

donnant un fils. Mais les héros des deux mythes sont originairement identiques.

La femme dont il s'agit est désignée par le mot *vadhrimatî* signifiant «qui a un impuissant» et une telle appellation, désignant celle qui n'enfante que grâce à une intervention divine, doit évidemment être interprétée « qui a un mari impuissant». L'impuissant n'est autre que le démon. L'épithète *vadhri* est appliquée aux démons qui combattent Indra, I, 33, 6, et particulièrement à V*r*itra, I, 32, 7. Or nous savons que les épouses du démon sont les aurores pendant la nuit ou les eaux pendant la sécheresse. Elles ne donnent plus alors leur lait, la lumière ou la pluie, et n'enfantent plus Agni sous forme de soleil ou d'éclair. C'est que leur mari, le démon, est impuissant. Mais viennent les Açvins, elles redeviendront fécondes. C'est ainsi que ces dieux déposent un fœtus dans des femelles, I, 157, 5, qui paraissent être les vaches célestes, cf. VI, 72, 4. De même ils donnent à la femme de l'impuissant un fils, et le nom de *hiranya-hasta* qui désigne ce fils, I, 116, 13 ; 117, 24, n'est pas moins caractéristique que celui de sa mère. C'est en effet une épithète du soleil « aux mains d'or », attribuée à Savit*r*i au vers I, 35, 10. A cette appellation, il faut joindre celle de *çyâva* « noir », X, 65, 12, qui rappelle la forme nocturne du soleil, cf. I, 115, 5. L'enfant, noir avant de venir au monde, a ensuite des mains, c'est-à-dire des rayons d'or. Le soleil n'est pourtant qu'une de ses formes. Au moins semble-t-il permis de chercher une allusion au triple Agni dans un passage où la naissance du « noir » est d'ailleurs présentée comme une résurrection : I, 117, 24. « Vous avez, ô Açvins, ô héros, donné à la femme de l'eunuque un fils aux mains d'or ; vous avez, ô dieux bienfaisants, relevé pour le faire vivre le noir fendu en trois. »

La réunion si fréquente des attributs de la parole sacrée et de ceux de l'aurore ou de la nuée dans un seul personnage mythique explique l'appel adressé aux Açvins par la femme de l'impuissant, I, 116, 13 ; VI, 62, 7 ; X, 39, 7. Je n'insisterais pas sur un trait qui peut paraître sans importance si l'idée de la parole sacrée ne me paraissait suggérée en même temps par un mot qui, dans deux de ces passages, semble désigner encore le même personnage, ou en tout cas un personnage analogue.

Ce mot est *puramdhi*, et, quelle qu'en soit l'étymologie

véritable[1] et la signification primitive[2], il a été rapproché par les poètes védiques du mot *dhî* « pensée, prière » avec une insistance digne de remarque, II, 38, 10 ; IV, 50, 11 ; VIII, 34, 6 ; 58, 1 ; 81, 15 ; X, 39, 2 ; 65, 13 et 4. L'équivalence des deux mots dans la formule du vers IV, 50, 11 « favorisez les *dhî*, éveillez les *puramdhi* », adressée à Indra et Brihaspati, est démontrée par la substition du second mot au premier dans le vers VII, 67, 5 aux Açvins « favorisez les *puramdhi* ». L'idée d'« éveiller », cf. I, 158, 2, ou d'exciter, I, 123, 6 ; X, 39, 2, est elle-même assez caractéristique, surtout dans ce passage rappelant tant d'autres formules de l'union des dieux avec les prières : I, 134, 3. « Eveille (ô Vâyu) la *puramdhi*, comme un amant une femme endormie. » Il s'agit sans doute aussi de la prière dans les passages où la *puramdhi* est donnée pour compagne à Agni, II, 1, 3, ou à Soma, IX, 72, 4 et 110, 3, dans ceux où il est dit que Soma la met en mouvement, X, 112, 5, ou l'engendre en fortifiant « la voix », IX, 97, 36, que par elle les dieux sont accrus, III, 62, 11, cf. VII, 32, 20, ou gagnés, VIII, 58, 1, (cf. la *puramdhi* des *Ri*bhus, IV, 34, 2).

La *puramdhi* a d'ailleurs deux formes, désignées au vers IX, 90, 4 par le duel *puram-dhi*, et qui sont, selon toute vraisemblance, sa forme terrestre et sa forme céleste. L'existence de la seconde, déjà suggérée par les passages où la *puramdhi* est considérée comme un don des dieux, I, 5, 3;

1. M. Roth rapporte le second élément à la racine *dhî*, qui a donné le mot *dhî* « prière » (cf. *âdhi* « souci », en regard de *âdhî*) et fait du premier un adverbe équivalent à *purah*, *purâ*. M. Grassmann préfère la racine *dhâ* et voit dans *puram* l'accusatif d'un mot *pur* « abondance ». L'existence de ce dernier ne me paraît pas prouvée par le vers V, 66, 4. D'un autre côté, le seul composé dont le premier élément puisse être comparé à *puram* dans *puramdhi* est le classique *puram-dhri* ou *puram-dhrî* « femme mariée d'un certain âge, matrone respectable », dont l'étroite parenté avec notre mot, indiquée dans le dictionnaire de Pétersbourg, impliquerait, à ce qu'il semble, pour le dernier élément de celui-ci, une racine *dhâ* à peu près synonyme de *dhri*, plutôt qu'une racine *dhî*.

2. M. Roth adopte celle de « sagesse », d'où, par le passage au sens concret, « sage » ; M. Grassmann celles de « riche » (contenant, ou donnant l'abondance), de « richesse », etc. La première interprétation a l'avantage d'être plus aisément conciliable avec le sens du classique *puram-dhri*, et elle n'est pas inconciliable avec une étymologie qui emprunterait à celle de M. Grassmann la racine *dhâ* et à celle de M. Roth l'adverbe *puram*. Le composé aurait signifié originairement quelque chose comme « prévoyance » ; car, en dépit de son accentuation sur la première syllabe de *puram*, il ne paraît pas avoir eu le sens possessif, et les rares exemples où l'on peut être tenté d'en faire un adjectif s'expliqueraient, en tout cas, par le passage du sens abstrait au sens concret.

IV, 22, 10; V, 35, 8; VIII, 34, 6; 81, 15, est confirmée par ceux où elle figure dans des énumérations de dieux, II, 31, 4; 38, 10; V, 42, 5; VI, 21, 9; 49, 14; VII, 35, 2; 36, 8; 39, 4; X, 64, 7; 65, 13 et 14; 85, 36, apparemment comme l'une des femmes divines, des *gnâ*, dont la mention expresse se rencontre aux vers II, 31, 4 et 38, 10. On peut la comparer à Sarasvatî, qu'elle accompagne au vers X, 65, 13, ainsi que les prières désignées par le mot *dhî*[1]. Ainsi personnifiée, elle reçoit des sacrifices, VII, 9, 6, cf. VII, 39, 4, et est priée de venir sur son char pour distribuer des richesses à ceux qui l'invoquent, IX, 93, 4. Au vers V, 41, 6, les Pura*m*dhis semblent, à la fois, identifiées aux épouses des dieux et regardées comme les inspiratrices de la prière. L'attribution du nom de *puramdhi* à l'aurore, III, 61, 1, pourrait s'expliquer par la confusion fréquente des formes de la femelle mythique, sans l'hypothèse d'une signification adjective qui ne paraît pas non plus suffisamment démontrée par les vers IV, 26, 7; 27, 2 et 3. Dans ces derniers, notre mot peut désigner, parallèlement au faucon qui ravit le Soma, la femelle céleste qui échappe aux gardiens avares.

J'en viens enfin aux passages qui ont motivé cette digression, et où le mot *puramdhi* désigne un personnage identique, ou tout au moins assimilé à la femme de l'impuissant : I, 116, 13. « Pura*m*dhi vous a invoqués... vous avez écouté comme un ordre l'appel de la femme de l'impuissant. O Açvins, vous lui avez donné celui qui a des mains d'or. » — X, 39, 7. « ... Vous êtes venus à l'appel de la femme de l'impuissant; vous avez procuré un heureux enfantement à Pura*m*dhi. » D'après ce qui précède, il me semble permis de voir dans cette identification, ou dans cette assimilation, une trace de la confusion de la *vadhrimatî* avec la parole sacrée.

Nous avons d'ailleurs à signaler encore d'autres emplois du mot *puramdhi* dans la légende des Açvins[2]. Le vers I, 117, 19, où il désigne, sans détermination précise, un per-

1. Je ne vois pas de raison pour rapporter, dans plusieurs de ces énumérations, à tel ou tel autre personnage divin, comme une simple épithète, un nom qu'on est obligé de considérer comme celui d'un personnage distinct dans quelques-unes au moins d'entre elles, V, 42, 5; VII, 35, 2; 39, 4. Au vers II, 38, 10, Dhî semble même aussi personnifiée à côté de Pura*m*dhi.

2. On sait déjà qu'ils sont priés de favoriser les Pura*m*dhis, VII, 67, 5, cf. I, 158, 2; X, 39, 2. On pourrait expliquer par une assimilation de Pura*m*dhi à Sûryâ (voir p. 492), le rapprochement de Pûshan et de Pura*m*dhi, X, 64, 7, invoquant ensemble les Açvins, I, 181, 9, cf. II, 31, 4.

sonnage qui les a invoqués, peut s'expliquer par le mythe déjà étudié. Mais nous lisons ailleurs que les Açvins donnent Pura*m*dhi, I, 180, 6, et qu'ils la donnent à Kakshîvat, I, 116, 7. Or, d'une part, le nom de Pura*m*dhi est attribué à une femme qui porte dans son sein des héros, et qui est un don d'Agni, X, 80, 1, et de l'autre, Kakshîvat paraît être un des personnages *mariés* par les Açvins, d'où je conclus que c'est comme épouse que Pura*m*dhi lui est donnée [1]. Mais nous devons une étude particulière au fiancé lui-même.

Kakshîvat est le nom d'un ancien prêtre, désigné aussi par les mots *auçija*, I, 18, 1, cf, I, 112, 11 [2] et *pajriya*. Le premier est un patronymique, « fils d'Uçij [3] », qui paraît désigner aux vers IV, 21, 6 et 7, le taureau caché, cf. *ibid.* 8, et au vers VI, 4, 6, l'oiseau céleste, c'est-à-dire dans l'un et l'autre cas une forme d'Agni ou de Soma [4]. Le second mot est dérivé d'un primitif *pajra*, dont le sens étymologique est vraisemblablement « brillant » (cf. *pâjas*). Le féminin *pajrâ* est appliqué à la compagne des Maruts, Rodasî, I, 167, 6, qui n'est qu'une forme particulière de la femelle céleste. On comprend que Soma, en tant qu'issu de cette femelle, soit appelé *pajrâyâ garbhah*, IX, 82, 4. Le mot *pajriya*, si c'est un métronymique, désignerait donc Soma comme le mot *auçija*. Le simple *pajra* lui-même, au masculin, est appliqué, peut-être comme une simple épithète, au cheval que les Açvins [5] attellent pour Bhujyu, I, 158, 3, et dans lequel nous reconnaîtrons [6] Soma, cf. VIII, 52, 12. Il est devenu le nom d'une famille de prêtres, et désigne au pluriel la famille entière, I, 117, 10; 122, 8 ; 126, 5, et au singulier sans doute tel ou tel de ses membres, I, 122, 7 [7]. Le pluriel du mot *pajra* est, au vers I, 126, 4, accompagné du pluriel du nom de Kakshîvat, et suit au vers I, 51, 14 une mention de Kakshîvat au sin-

1. Il est vrai qu'aux vers I, 116, 7; 180, 6, les verbes exprimant l'idée du don (*rad* et *upa-srij*) suggèrent plutôt l'idée d'un torrent répandu; mais il n'y aurait là rien que de conforme à la conception mythique d'une épouse céleste représentant la lumière ou la pluie.

2. Le personnage désigné par le nom d'Auçija, qui invoque les Açvins au vers I, 119, 9, est sans doute encore Kakshîvat.

3. Voir I, p. 57.

4. Cf. I, p. 58.

5. Les Açvins sont eux-mêmes comparés à deux *pajra* dans l'hymne obscur X, 106, au vers 7.

6. III, p. 14.

7. L'un d'eux serait *pajra sâman*, VIII, 4, 17; 6, 47. Au vers I, 190, 5, les Pajras semblent considérés comme des ennemis. L'épithète *pajra-hoshin*, VI, 59, 4, appliquée à Indra et Agni, signifie peut-être « honoré par les Pajras ».

gulier (vers 13). On peut conclure de là que Kakshîvat est considéré lui-même comme un ancêtre des Pajras. Nous venons de voir du reste que, sous le nom de *pajriya*, il peut représenter Soma, comme Pajra lui-même.

D'ailleurs, sous le nom même de Kakshîvat, qui rappelle l'expression *kakshyo madah* V, 44, 11, désignant vraisemblablement Soma, notre héros figure, dans un vers à la vérité assez obscur, X, 61, 16, parallèlement à Agni, peut-être comme représentant Soma. Sans doute il passe pour un *r*ishi comme la plupart des formes de Soma et d'Agni, mais pour un *r*ishi très ancien [1], ainsi que le prouve ce vers où un poète s'identifie successivement à différents ancêtres de la race humaine, en même temps qu'au soleil : IV, 26, 1. « J'ai été Manu et Sûrya, je suis le *r*ishi, le prêtre Kakshîvat... Je suis le sage Uçanâ, regardez-moi. »

Kakshîvat, soit sous ce nom, soit sous ceux de Pajriya ou d'Auçija, est un protégé d'Indra, X, 25, 10, mais surtout des Açvins, I, 119, 9 ; 120, 5, cité au vers VIII, 9, 10 parmi plusieurs autres favoris de ces dieux, et pour lequel ils semblent, d'après les vers I, 116, 7 et 117, 6 rapprochés, avoir fait couler cent cruches de liqueur du sabot du cheval mâle.

Sous le nom d'Auçija, suivi de celui de Kakshîvat, il reçoit la qualification de « marchand dont la renommée s'étend au loin », I, 112, 11. Le poète ajoute que, grâce aux Açvins, l'urne, évidemment l'urne céleste, a répandu pour lui sa liqueur. Il ne faudrait pas croire que la qualité de marchand enlève à notre héros son caractère mythique : dans l'Atharva-Veda, III, 15, 1, elle est attribuée à Indra lui-même. Ici elle fait sans doute allusion au long voyage accompli par Soma-Kakshîvat sous la forme du soleil. C'est du moins l'idée que suggère l'épithète *vanku* « qui caracole », appliquée au marchand mythique dans un autre passage, V, 45, 6, où il « acquiert » également les eaux : cette épithète suggère en effet l'idée d'un cheval, et nécessairement ici d'un cheval céleste.

C'est à ce Kakshîvat que les Açvins ont donné Pura*m*dhi. J'ai dit qu'ils semblaient la lui donner pour épouse puisqu'il est un des protégés qu'ils *marient*. Il ne peut y avoir de doute au moins sur le sens du vers I, 51, 13, d'après lequel

1. Dans la *dânastuti* des vers I, 126, 2 et 3, il peut être question d'un membre de la famille des Kakshîvats ou Pajras, et non de l'ancêtre lui-même.

Indra, substitué aux Açvins, lui donne la « jeune[1] » Vricayâ. Enfin, s'ils rajeunissent ce personnage, vieux de cent ans, cf. IX, 74, 8, ou, selon l'expression du vers X, 143, 1, s'ils le remettent à neuf comme un char, c'est toujours en vue de son mariage. On va voir en effet le mythe du rajeunissement et celui du mariage étroitement unis dans l'histoire de Cyavâna.

Le sens étymologique du nom de Cyavâna est parfaitement clair. Ce mot n'est autre chose qu'un participe présent moyen de la racine *cyu* signifiant « qui s'ébranle, qui se met en mouvement », et parfaitement approprié, comme le prouve le vers X, 124, 4, à la désignation d'Agni ou de Soma, quand ils se manifestent après être restés longtemps cachés[2]. Il est devenu le nom d'un protégé des Açvins, V, 75, 5, que ces dieux rajeunissent, I, 118, 6, qu'ils délivrent de la vieillesse, VII, 71, 5, auquel ils donnent, alors qu'il est devenu vieux, une beauté qui durera toujours, VII, 68, 6. L'idée du rajeunissement se confond avec celle de l' « ébranlement », déjà suggérée par le nom même, dans les passages suivants : X, 39, 4. « Vous avez rajeuni Cyavâna, comme on remet à neuf un vieux char, pour le faire marcher[3]. » — X, 59, 1. « Sa vie s'est prolongée et renouvelée.... ensuite Cyavâna accomplit sa tâche. » L'abandon dans lequel Cyavâna languissait quand il a été rajeuni par les Açvins, I, 116, 10, était peut-être l'abandon du Père : ce trait le rapprocherait de Bhujyu[4].

Un autre détail du mythe est plus significatif encore. Nous lisons aux vers I, 116, 10 et V, 74, 5, que les Açvins ont dépouillé Cyavâna vieilli de son enveloppe comme d'un vêtement. Cette enveloppe, *vavri*, ne doit pas différer de celle qu'abandonnent Soma, IX, 69, 9 ; 71, 2, et Agni, X, 4, 4, c'est-à-dire de l'enveloppe « suprême », IV, 42, 1, appelée aussi la « peau du dormeur »[5].

Enfin Cyavâna ainsi rajeuni[6] par les Açvins devient, tou-

1. Ou plus exactement la « petite » *arbhâm*, l'aurore « naissante », par exemple.

2. Il exprime au vers VI, 62, 7 l'apparition des Açvins eux-mêmes.

3. Cf. ci-dessus (même page), la même expression appliquée au rajeunissement de Kakshîvat.

4. Voir III, p. 16.

5. Voir plus haut, p. 79.

6. Du rajeunissement de Cyavâna, on peut rapprocher la résurrection de Subandhu, X, 59, 8 ; 60, 10, et avec d'autant plus de raison que les Rishis paraissent avoir fait ce rapprochement eux-mêmes, cf X, 59, 1 et 8 ; 61, 2 et 26.

jours par leur faveur, l'époux des jeunes filles, I, 116, 10; il inspire l'amour à sa fiancée, V, 74, 5. L'épouse de Soma-Cyavâna ne diffère vraisemblablement pas beaucoup de Sûryâ, la fille du soleil [1], si même ce dernier nom n'est pas intentionnellement rapproché de celui de Cyavâna au vers I, 117, 13: « Vous avez, ô Açvins, rajeuni par votre puissance Cyavâna vieillissant; la fille du soleil, dans tout son éclat, ô Nâsatyas, a choisi votre char. »

On ne s'étonnera pas qu'un personnage représentant Soma soit devenu, comme tant d'autres personnifications du même dieu, un sacrificateur, que les vers X, 61, 2 — 3 nous montrent construisant un autel et préparant un Soma qui paraît assimilé d'ailleurs à la lumière du soleil [2].

De Kakshîvat et de Cyavâna, il faut rapprocher Kali. Le mot *kali* est employé au pluriel au vers VIII, 55, 15, et paraît y désigner une famille de prêtres dont le Kali protégé des Açvins serait probablement l'ancêtre. Le caractère mythique de ce personnage, lors même qu'il ne serait pas confirmé par un vers de l'Atharva-Veda, X, 10, 13, où son nom, employé de nouveau au pluriel, figure parallèlement à celui des Gandharvas, serait suffisamment indiqué par sa ressemblance avec ceux qui ont été précédemment étudiés. Nous lisons en effet au vers X, 39, 8 que les Açvins ont rendu la jeunesse au prêtre Kali vieilli, et nous voyons par le vers I, 112, 15, qu'il a trouvé une épouse dont on ne nous dit d'ailleurs pas le nom.

Les mythes ordinairement connexes du rajeunissement et du mariage se rencontrent encore, soit réunis, soit séparés,

En tout cas, et bien que les hymnes X, 59 et 60, ainsi que les deux précédents (où Subandhu n'est pas nommé), semblent contenir des incantations vraiment destinées à ressusciter (ou à guérir? cf. X, 59, 9) des êtres réels, Subandhu n'est que le prototype mythique des personnages ressuscités (ou guéris), et non le sujet même sur lequel opéreraient les auteurs des hymnes en question. Son nom, dont le sens doit sans doute être complété comme dans la formule des vers III, 1, 3 et VI, 58, 4, appliquée à Agni et à Pûshan, « apparenté au ciel et à la terre », cf. X, 59, 8; 60, 7, est, au vers I, 162, 7, une épithète du cheval du sacrifice. Subandhu est chanté « par les eaux », X, 61, 26, comme pourrait l'être une forme quelconque d'Apâ*m* Napât, et la formule du vers X, 60, 7, qui l'invite à « sortir », rappelle celle qu'Indra adresse au Soma caché, X, 124, 6. Le père et la mère dont il est question dans le même vers doivent être le Ciel et la Terre.

1. Voir plus bas, p. 487. Le titre de mari des « jeunes filles », donné à Cyavâna, pourrait même s'entendre en ce sens qu'il est, comme Soma, époux de Sûrya, le premier époux de toutes les fiancées mortelles dont Sûryâ est le prototype divin.

2. Voir I, p. 203.

dans la légende de divers personnages mieux caractérisés par d'autres traits, et que nous avons dû pour cette raison ranger sous d'autres chefs. Ainsi Dîrghatamas [1] vieilli, et « dans le dixième âge », est devenu le « cocher des eaux », I, 158, 6 ; cette, formule suggère l'idée du rajeunissement dans sa première partie, et équivaut à peu près dans la seconde au mythe du mariage avec les jeunes filles. La vie de Vandana [2] a été prolongée, et, disjoint en quelque sorte par la vieillesse, il a été, comme un char, remis en mouvement par les Açvins, I, 119, 6. Atri [3] était « vieilli conformément à l'ordre (du monde) » ; les Açvins l'ont fait courir à son but comme un cheval, X, 143, 1 ; ils l'ont dénoué comme un nœud serré, *ibid.*, 2 : cette dernière expression n'est peut-être qu'une autre formule de la « sortie de l'enveloppe ». Atri, comme on l'a vu, reçoit alors l'épithète *yavishtha* « le plus jeune », exclusivement consacrée à Agni. Le vers I, 180, 5 fait mention de la vieillesse de Bhujyu [4] sans parler il est vrai de son rajeunissement. Enfin, il semble naturel de rapporter au mythe du mariage cette formule concernant Ka*n*va : I, 117, 8. « Vous avez donné la brillante au noir. » Il faut encore signaler dans le même ordre d'idées la comparaison de *R*ijrâçva à un amant, I, 117, 18 [5].

Le « rajeunissement » des personnages mythiques exprime la même idée que leur « naissance ». On peut donc rapprocher des personnages que les Açvins rajeunissent pour les marier le « petit [6] » Vimada, I, 116, 1, auquel ils amènent également une épouse. Le nom de Vimada est celui d'une famille de prêtres et est employé au pluriel en ce sens, X, 23, 6. Au vers X, 20, 10, il paraît désigner un personnage réel, actuel, membre de cette famille [7], tandis que le vers X, 23, 7 « Que les liens d'amitié ne soient pas rompus entre nous, entre toi Indra et le *r*ishi Vimada » fait sans doute allusion à

1. Plus haut, p. 465.
2. Voir III, p. 17.
3. Plus haut, p. 467.
4. Voir III, p. 10.
5. Voir III, p. 5. Cf. encore une allusion aux mariages accomplis par l'intermédiaire des Açvins, dans un passage plein de formules mythiques, X, 40, 10.
6. *Arbhaga*, cf. *arbhaka* et, plus haut, l'épithète *arbhâ* donnée à l'épouse de Kakshîvat.
7. Je n'entre pas dans l'examen de la formule *vi vo made*, refrain des hymnes X, 21 et 25 et des vers X, 24, 1-3, où l'on croit retrouver les deux parties du nom de Vimada séparées par une tmèse.

l'ancêtre de la race, qui peut être, comme tant d'autres, un représentant d'Agni ou de Soma. C'est à celui-ci sans doute qu'Indra a apporté la richesse « avec le dormeur », c'est-à-dire avec Agni ou Soma lui-même [1], en ébranlant la montagne, de même qu'il a ouvert l'étable pour les A*n*giras et pour Atri, I, 51, 3. Mais Vimada est avant tout un protégé des Açvins, VIII, 9, 15, qui sur sa prière ont *baratté* le ciel et la terre, X, 24, 4, sans doute pour en tirer « le beurre », ou le feu céleste. Les mêmes dieux lui ont amené sur leur char une épouse, I, 116, 1, ou des épouses, I, 112, 19. Dans le dernier passage, le rapprochement des « rouges » également données par les Açvins donne à penser que les épouses en question sont des épouses mythiques, vraisemblablement les aurores, et qu'elles ne diffèrent pas de la richesse apportée à Vimada par Indra. Au vers X, 65, 12, l'épouse amenée par les Açvins est désignée par le nom obscur de Kamadyû, et au vers X, 39, 7 par l'épithète *çundhyû* « brillante »; aux vers I, 117, 20 et X, 39, 7, elle est appelée la femme de Purumitra.

Le dernier nom peut, à première vue, paraître embarrassant pour l'interprétation mythologique. Si l'épouse donnée à Vimada est l'aurore, l'époux qui la possédait auparavant ne doit-il pas être le démon qui la retenait? Or on ne s'expliquerait pas qu'un démon reçût le nom de *purumitra* « l'ami d'un grand nombre ». La difficulté peut toutefois être levée si l'on songe au caractère équivoque de certains personnages conçus comme les gardiens de la femelle, aussi bien que du feu et du Soma céleste, et particulièrement à celui du Gandharva qui, sous le nom de Viçvâvasu « possédant ou donnant tous les biens », est considéré, dans l'hymne nuptial X, 85, comme le premier époux de toutes les femmes (vers 21-22). Il se pourrait aussi que le premier époux de la fiancée de Vimada ne fût autre que son père [2]. Nous verrons, en effet, que le père de Sûryâ, Savit*r*i, qui la donne par l'intermédiaire des Açvins, est, sous le nom de Tvash*t*ri, le mari de sa fille.

Dans les mythes dont il a été question précédemment, c'est dans l'intérêt du fiancé que les Açvins se faisaient entremetteurs de mariage. Dans l'histoire de Ghoshâ, c'est, au contraire, la fiancée qui est la protégée des Açvins. Ghoshâ

1. Voir plus haut, p. 79.
2. Cette explication diffère à peine de la précédente, le Gandharva étant lui-même une des formes du personnage mythique du Père. (Voir III, p. 64.)

est une fille qui avait vieilli dans la demeure de son père et à laquelle les Açvins ont donné un époux, I, 117, 7. C'est elle qui invoque le couple divin, X, 40, 5, cf. I, 122, 5, et qui paraît assimilée à un *r*ishi, à tel point que l'Anukrama*n*î lui attribue les hymnes X, 39 et 40. Je ne puis, du reste, prendre au sérieux cette attribution. Il est vrai que deux vers de ces hymnes, X, 39, 6 et X, 40, 5, sont mis, le second dans la bouche de Ghoshâ qui y prend le titre de fille de roi, le premier dans celui d'un personnage féminin que la mention de la vieille fille, au vers 3 du même hymne, permet d'identifier à Ghoshâ. Mais, si l'on remarque que les poètes védiques se comparent à de vieilles filles dans l'attente du dieu qu'ils invoquent, II, 17, 7, quand ils croient être dédaignés par lui, cf. VIII, 21, 15, on ne s'étonnera pas que l'auteur d'un hymne aux Açvins, venant à mentionner parmi les autres mythes qui composent leur légende celui de Ghoshâ, la vieille fille, la mette en scène et la fasse parler à sa place. On s'en étonnera moins encore après avoir remarqué que Ghoshâ, dont le nom vient de la racine *ghush* « proclamer, célébrer », n'est sans doute autre à l'origine que la prière elle-même. Nous savons que les prières sont considérées comme les épouses du dieu qui les exauce[1]. La prière que le dieu dédaigne est une fille qui vieillit dans la demeure de son père, le poète ou le sacrifiant. Grâce à l'intervention des Açvins, l'union s'accomplit enfin. Il va sans dire que le mythe peut symboliser en même temps l'union de la femelle céleste, prototype de la prière, longtemps cachée dans la demeure du Père, et unie enfin à une forme quelconque d'Agni ou de Soma.

Mentionnons encore pour mémoire deux autres protégées des Açvins, dont nous ne pouvons savoir si ces dieux leur donnent un fils, comme à la femme de l'impuissant, ou s'ils leur donnent un époux, comme à Ghoshâ. Leurs noms sont Jahnâvî[2] et Subharâ. Il est dit de la première qu'elle donne aux Açvins leur part (du sacrifice) trois fois le jour, I, 116, 19, et que son amitié avec eux est ancienne, III, 58, 6. Quant à Subharâ[3], dont le nom paraît signifier « qui a, qui offre,

1. Voir plus haut, p. 268.
2. M. Roth et M. Grassmann, d'après Sâya*n*a, interprètent ce mot comme désignant la race de Jahnu. Mais je ne connais pas d'autre exemple dans le *R*ig-Veda de la désignation d'une race par le féminin d'un patronymique.
3. Le nom de *Sobhari* ou *Sobharî*, qui est celui d'un protégé des Açvins, VIII, 5, 26; 22, 15, chef de la race des Sobharis, désignés, tantôt par le pluriel, tantôt par le singulier du même nom, dans des hymnes aux Açvins,

un bel hymne de louange », elle reçoit, en qualité de protégée des Açvins, l'épithète *ritastubh* « qui loue selon la loi », I, 112, 20.

Il est temps enfin d'aborder l'étude du mariage mythique par excellence, de la légende où le fiancé est nommé par son vrai nom, et qui confirme ainsi toutes les interprétations précédentes. Je veux parler de l'union de Soma avec Sûryâ.

Les Açvins ont été eux-mêmes considérés comme les époux de Sûryâ, IV, 43, 6, cf. I, 119, 5; mais dans l'hymne X, 85, ils sont seulement les paranymphes[1] (vers 8 ; 14 et 15) qui conduisent Sûryâ dans la demeure de son époux (vers 10, 12, cf. A. V., XIV, 1, 10) Soma (vers 9), qui dirigent son cortège nuptial, cf. I, 184, 3 [2]. Cet hymne d'ailleurs ne renferme pas seulement la description du mariage mythique de Sûryâ : il fait de ce mariage le prototype des mariages réels où les amis du fiancé remplacent les Açvins (23, cf. A. V., XIV, 1, 55 et R. V., VI, 63, 6), qui sont néanmoins priés de prêter leur concours à la cérémonie (26), la fiancée réelle tenant la place de Sûryâ elle-même (cf. 34 et 35 ; A. V., VI, 82, 2 ; XIV, 1, 53 ; 55 ; 2, 1 ; 32), à tel point qu'elle passe pour avoir appartenu à Soma (vers 40 et 41, cf. X, 109, 2 et 5), avant d'être à son époux mortel [3].

Qu'est-ce que Sûryâ? M. Grassmann en fait, après M. Roth, une personnification féminine du soleil. Son mariage avec Soma devient ainsi une union du soleil et de la lune. Il me faudrait oublier tout ce que je crois comprendre de la mythologie védique pour admettre une telle interprétation. A la vérité, l'un des très rares passages du *R*ig-Veda où Soma semble déjà identifié à la lune [4] se rencontre dans l'hymne X, 85 (vers 2 et 5), et le même hymne renferme deux vers (18 et 19) consacrés au couple, d'ailleurs si rarement célébré par les *R*ishis [5], de la lune et du soleil. Mais ce couple est là, comme partout ailleurs, un couple de mâles, et dans le passage où Soma semble identifié à la lune [6], il est en outre ques-

VIII, 22, 2, aux Maruts, VIII, 20, 2; 8 et 19, à Agni, VIII, 19, 2 et 32; 92, 14, serait-il un métronymique irrégulier de *subhard* ?

1. Désignés par le mot *vara*, qui signifie aussi « prétendant, fiancé ».

2. C'est sans doute aussi Sûryâ qui est désignée, au vers 2 de l'hymne I, 34, aux Açvins, par le nom de « bien-aimée de Soma ».

3. Sur les autres époux divins de la fiancée, voir plus bas, p. 493.

4. Cf. I, p. 158.

5. Voir I, p. 157.

6. Il est possible, d'ailleurs, que ce morceau ait été primitivement distinct

tion de sa nature mystérieuse en des termes qui paraissent écarter toute intepréṭation exclusive du personnage (vers 3 et 4, cf. particulièrement 3 et 16). Si Soma a fini par devenir la lune, nous savons qu'il a eu d'abord trois formes, au nombre desquelles se trouvait, non la lune, mais le soleil, et la comparaison de tous les passages contenant des allusions au mariage de Sûryâ, sans en excepter la description détaillée de l'hymne X, 85 lui-même, prouvera, je l'espère, que ce n'était pas, au moins primitivement, le Soma-lune qu'elle prenait pour époux.

Tout d'abord Sûryâ n'est pas le soleil femelle, mais la fille du soleil[1] », *sûryasya duhitâ*. On ne peut douter en effet que le personnage ainsi désigné soit le même que Sûryâ. Il suffit pour s'en assurer de comparer les formules où la fille du soleil est représentée montant sur le char des Açvins, I, 116, 17 ; 118, 5; VI, 63, 5, cf. I, 34, 5, avec celles qui nous montrent Sûryâ montant sur le même char, V, 73, 5, portée par ce char, IV, 44, 1, sur lequel les Açvins montent « pour elle », VIII, 22, 1. On dit encore que la fille du soleil a « choisi » le char des Açvins, I, 117, 13 ; IV, 43, 2, (cf. I, 118, 5, *jushtvî*), et enfin qu'elle a « choisi leur beauté», VII, 69, 4 : or on sait que Sûryâ est quelquefois l'épouse des Açvins eux-mêmes [2].

D'autre part, Sûryâ est, dans l'hymne X, 85, considérée comme la fille de Savitri. C'est Savitri qui la donne à son époux (vers 9 et 13), comme il donne aussi à l'époux mortel la fiancée dont Sûryâ est le prototype mythique (vers 36, cf. 24 et A. V., XIV, 1, 53). Aussi Sûryâ reçoit-elle dans l'Atharva-Veda l'appellation patronymique de Sâvitrî, VI, 82, 2 ; XIV, 2, 30. On verra[3] que Savitri est surtout un dieu solaire, souvent confondu avec l'astre lui-même. Il n'est donc pas étonnant que Sûryâ soit considérée tantôt comme la fille du soleil, tantôt comme la fille de Savitri. Mais c'est au personnage plus complexe, et, si je puis parler ainsi, plus réellement mythique de Savitri, qu'il faut s'arrêter de préférence,

de celui où est raconté le mariage de Sûryâ. L'hymne X, 85 est un hymne composite à la manière des longs hymnes de l'Atharva-Veda; il se retrouve précisément dans ce recueil où il est le premier du livre XIV.

1. C'est ce que M. Grassmann reconnait lui-même à demi dans sa traduction.

2. Elle l'est précisément au vers 6 de l'hymne IV, 43, dont le vers 2 nous montre la fille du soleil « choisissant le char des Açvins ».

3. III, p. 50.

si l'on veut se rendre un compte exact de l'idée que les *Ri*shis pouvaient attacher au mythe de Sûryâ.

Savit*ri*, comme on le verra[1], a une sorte de doublure, Tvash*tri*, qui a seule gardé le caractère équivoque, semi-démoniaque, inhérent au personnage du Père dont Savit*ri* ne représente plus que la face bienveillante et proprement divine. Il paraîtra donc naturel de rapprocher le mariage de Sûryâ, fille de Savit*ri*, du mariage de la fille de Tvash*tri*. Ce dernier ne donne pas réellement sa fille. Le commencement du vers X, 17, 1 peut s'entendre en ce sens qu'il l'épouse lui-même [2]. En tout cas Sara*n*yû reste cachée aux mortels, et c'est seulement sa « pareille » qui est livrée à Vivasvat, représentant sans doute le feu du sacrifice [3]. Sûryâ aussi a dû être d'abord cachée, ou en d'autres termes, prisonnière : car la fiancée mortelle, son image, doit être délivrée des liens de Varu*n*a [4], dans lesquels Savit*ri* la retenait enchaînée, X, 85, 24, cf. 25. Ici Savit*ri* semble assumer un instant, et par exception, le rôle ordinairement réservé à Tvash*tri* [5]. Mais nous voyons par les vers X, 85, 13, que c'est lui-même qui a délivré, « lâché » Sûryâ. Les autres dieux, tous les dieux, les *viçve devâh*, les mêmes, sans doute, qui avaient caché la fille de Tvash*tri*, X, 17, 2, ont consenti au mariage de Sûryâ, ont accordé aux Açvins la demande qu'ils venaient faire en qualité de paranymphes, X, 85, 14, cf. A. V., XII, 1, 24. Ces rapprochements montrent bien que la fille de Savit*ri* ne diffère de celle de Tvash*tri* que comme la femelle qui se manifeste dans l'espace visible diffère de la femelle cachée.

Ajoutons que Sûryâ n'est probablement que le nom le plus célèbre de la femelle que nous avons vue désignée dans les hymnes aux Açvins par les noms divers d'*ûrjânî*, de *vâjinî*, de *jenyâ* [6]. L'*ûrjânî* monte sur le char des Açvins comme Sûryâ, I, 119, 2. La « femme » qui monte sur le char des Açvins au vers VIII, 8, 10 est sans doute Sûryâ elle-même : or, les Açvins reçoivent dans le même vers l'épithète *vâjinî-vasû* « qui ont pour richesse la *vâjinî* ». Autre rapprochement non moins significatif : l'épithète *sûryâ-vasû*,

1. III, p. 40.
2. Voir plus haut, p. 109 et 318.
3. Voir p. 98.
4. Cf. III, p. 114 et 162.
5. Tandis qu'au contraire, au vers XIV, 1, 53 de l'Atharva-Veda, Tvash*tri* pare la fiancée.
6. Voir plus haut, p. 444.

VII, 68, 3, en regard de *vâjinî-vasù* et de *jenyâ-vasû* [1]. Les hymnes ne nomment pas toujours la « fiancée » qui accompagne les Açvins, VII, 69, 3, et qui est parfois considérée comme leur propre épouse, X, 39, 11. Mais on voit par le vers 8 de l'hymne VIII, 29, où les principaux dieux védiques sont, sans être nommés, désignés par leurs attributs essentiels, que le propre des Açvins est de voyager, portés par des oiseaux, d'être deux, et d'avoir avec eux un personnage féminin qui, vraisemblablement, est toujours le même sous des noms divers [2].

Or, à la série des épithètes composées dont le dernier terme est *vasu*, il faut joindre *viçpalâ-vasù*, I, 182, 1, dont le premier terme, *viçpalâ* « la reine », doit désigner encore un personnage originairement identique à Sûryâ. Viçpalâ est du reste devenue l'héroïne d'un mythe distinct. C'est une guerrière, et dans le combat qu'elle a livré, I, 112, 10; 116, 15, elle a perdu une jambe que les Açvins ont remplacée par une jambe de fer, cf. I, 117, 11, pour lui permettre de reprendre sa course, I, 116, 15; X, 39, 8. La Viçpalâ privée d'une jambe rappelle la vache boiteuse de la légende des *R*ibhus [3]. C'est toujours la femelle devenue immobile dans le monde invisible, mais qui se remet en marche, c'est-à-dire qui se manifeste, comme Sûryâ elle-même. Celle-ci, d'ailleurs, si elle n'a pas été blessée comme Viçpalâ, figure du moins au vers I, 116, 17, sous le nom de fille du soleil, comme une guerrière « victorieuse ». Ajoutons que l'accident de Viçpalâ lui était arrivé pendant la nuit, I, 116, 15, et que c'est aussi pendant la nuit, c'est-à-dire, avant le lever du jour, à la fin de la nuit, que la fille du soleil a « choisi la beauté des Açvins », VII, 69, 4.

Ce dernier trait, joint au nom même de fille du soleil, suggère assez naturellement l'idée que Sûryâ, et par suite aussi Viçpalâ représentent l'aurore, reine ou maîtresse du monde, VII, 75, 4, et guerrière, I, 92, 1 ; 123, 2 ; VI, 64, 3, comme Viçpalâ, et, comme Sûryâ, séduite par la beauté des Açvins, I, 46, 14. Quant à l'époux de Sûryâ, celui auquel les Açvins la livrent quand ils ne la gardent pas pour eux-mêmes, ce pourrait être le Soma-soleil. Au point où nous en sommes

1. Voir plus haut, p. 444.
2. Ne seraient-ce pas les Açvins que le vers X, 114, 3 représenterait comme deux oiseaux (cf. p. 443), en compagnie d'une jeune femme aux quatre tresses? (Cf. les quatre formes de la parole sacrée, I, 164, 45.)
3. Voir plus haut, p. 411.

arrivés de notre étude de la mythologie védique, nous n'avons plus à nous inquiéter d'un inceste de plus ou de moins[1]. On aurait peut-être là l'explication d'une formule obscure du vers I, 34, 5, adressé aux Açvins : « *La fille* est montée sur votre char *pour le soleil*[2]. »

Cependant c'est surtout dans l'ordre des idées liturgiques que doit s'expliquer l'union de Soma avec Sûryâ. Cette interprétation est naturellement indiquée pour Soma par son nom même. Quand à Sûryâ, elle pouvait très bien, sous la forme de l'aurore, s'unir au breuvage sacré[3]. Mais le personnage, comme presque tous ceux de la mythologie védique, est complexe, et comporte plus d'une explication. Il ne faut pas oublier que l'aurore elle-même est appelée la voix divine des Açvins, VIII, 9, 16, et que plusieurs des personnages femelles figurant dans la légende des Açvins nous ont déjà paru emprunter certains de leurs attributs à la parole sacrée. L'épithète *manâ-vasû*[4] « qui ont pour richesse la prière », attribuée aux Açvins, a été déjà rapprochée de *sûryâ-vasû*, aussi bien que *viçpalâ-vasû* et les autres[5]. Nous avons vu[6] que la parole sacrée, désignée par le mot *vânîcî*, est, au vers V, 75, 4, cf. VIII, 26, 19, placée sur le char des Açvins comme Sûryâ elle-même. Enfin on sait aussi déjà[7] que Rodasî, la prière et la compagne des Maruts, est comparée à Sûryâ en même temps qu'à la prière des hommes, I, 167, 3 et 5, et c'est peut-être un rapprochement du même genre entre Sûryâ et la parole humaine[8] qui a donné le couple des « deux prières », *vânî*, au vers I, 119, 5, où figure précisément la compagne des Açvins sous le nom de *jenyâ*[9]. Au vers I, 180,

1. Voir plus haut, p. 428, les incestes de Pûshan, qui remplace Soma comme époux de Sûryâ (ci-dessous, p. 492).
2. Si le texte n'est pas fautif. Il semble impossible de construire *sûre duhitâ* « la fille *du* soleil ».
3. Voir plus haut, p. 43.
4. Cf. *dhiyâ-vasu*. (Gr. *s. v.*)
5. J'aurais dû opposer à ces épithètes celle de *vrishanvasû*, presque exclusivement appliquée aux Açvins (voir Grassmann, *s. v.*), et dont le vrai sens est certainement « qui ont pour richesse le mâle ». Elle résume ceux des mythes des Açvins où « le mâle » est un don qu'ils font à leurs suppliants et particulièrement les mythes du cheval (ci-dessus, p. 451).
6. P. 446.
7. Voir p. 389.
8. Cf. encore, au vers I, 119, 2, le rapprochement de la prière et de la femelle désignée par le mot *ûrjânî*, et, au vers IV, 44, 1, celui de Sûryâ portée par le char des Açvins, et de la vache (la prière) vers laquelle le même char doit se diriger.
9. Voir encore, au vers IV, 43, 7, immédiatement après une mention de

2, celle qui « supplie » les Açvins ne peut être que la prière, et le titre de « sœur » qui lui est donné paraît l'assimiler à la compagne ordinaire de ces dieux, à celle qui « naît », quand leur char est attelé, Vâl. 10, 3[1]. Le couple d'Indra et Agni, dont nous constaterons les ressemblances avec celui des Açvins, a une compagne qui semble correspondre à Sûryâ, et cette compagne est Sarasvatî, VIII, 38, 10, l'une des formes les plus connues de la parole sacrée.

Mais nous n'en sommes pas réduits à des arguments d'analogie. Au vers III, 53, 15, la « fille du soleil » paraît être positivement confondue avec la femelle mugissante « donnée par Jamadagni », cf. 16, qui ne peut être que la parole sacrée [2]. D'après le vers XIV, 1, 55 de l'Atharva-Veda, c'est B*r*ihaspati, c'est le « maître de la prière » qui a paré Sûryâ, comme on pare encore la fiancée pour son époux. Enfin, dans l'hymne X, 85, la description du mariage de Sûryâ est pleine de détails qui éveillent l'idée d'un sacrifice : le char qui la porte est « la pensée « (vers 10 et 12) ; il a pour essieu « le souffle » (12), et pour roues « les deux oreilles » [3] (11) ; les ais en sont des hymnes de louange (8) ; les bœufs qui le traînent sont la r*i*c et le *sâman* [4] (11) ; la toilette de Sûryâ a été faite avec des chants, ou plutôt se compose de chants en mètres divers (6 et 8), et Sûryâ elle-même « chante » (9). Le cortège nuptial traverse le ciel (vers 11, cf. 7 ; 10 et 13) ; mais il n'y a rien là qui contredise les détails précédents. Le sacrifice peut s'accomplir dans le ciel aussi bien que sur la terre. Nous verrons même [5] que le char de Sûryâ peut avoir trois roues, dont l'une correspond au monde invisible. Enfin

Sûryâ (vers 6) « la prière » (*sumati*), qui est « ici » et « là ». (Cf. *ihcha jâtâ* et *ihehamâtarâ*, plus bas, p. 506, et pour l'emploi de la locution *samanâ paprikshe*, le vers I, 103, 1.)

1. Les Açvins ne sont pas nommés dans ce vers; mais l'épithète du char, *tricakra* « à trois roues » (voir plus bas, p. 501), ne permet guère de douter qu'ils soient les deux divinités (*vâm*), auquel le poète s'adresse. Les Açvins d'ailleurs, sont les frères de Yamî (voir plus bas. p. 506), qui peut être rapprochée de Sûryâ.

2. L'idée de la parole sacrée est intimement liée au nom de Jamadagni, comme on le voit par les formules *consacrées* « célébré par Jamadagni », III, 62, 18; VIII, 90, 8; IX, 62, 24; 65, 25, ou « comme par Jamadagni », VII, 96, 3. Viçpalâ *atharvî*, I, 112, 10, ne serait-elle pas la prière d'Atharvan, comme la « fille du soleil » est celle de Jamadagni?

3. Cf. A. V., XIV, 1, 11. Parce que la parole sacrée « se transmet » par les oreilles.

4. Vers du *R*ig-Veda et du Sâma-Veda.

5. Plus bas, p. 501.

la prière terrestre elle-même ne monte-t-elle pas jusqu'au ciel ? On pourrait interpréter en ce sens le vers 20 où Sûryâ est invitée à s'élever dans le monde de l'immortalité. Ce qui semble incontestable, en tout cas, c'est que Sûryâ, dans tout le passage que nous venons d'analyser, représente la prière, sous l'une ou l'autre de ses différentes formes, et il se pourrait bien que la formule « connaître Sûryâ », X, 85, 34, cf. 16 et I, 34, 2, eût signifié à l'origine, non pas « connaître l'hymne de Sûryâ », mais « connaître la parole sacrée »[1].

Les rapports mythiques de Sûryâ avec Soma ne prennent pas toujours la forme d'un mariage. La « fille du soleil », dont nous avons constaté l'identité avec Sûryâ, et qui semble aussi considérée une fois, IX, 72, 3, comme une amante de Soma[2], devient aux vers IX, 1, 6 et 113, 3, comme une sorte de prêtresse qui clarifie le Soma céleste[3], et « apporte » ce taureau « qui a cru dans le nuage » ou « chez Parjanya ». C'est peut-être encore Sûryâ cette jeune fille qui, au vers VIII, 80, 1, trouve Soma dans les eaux. Ces nouveaux mythes n'ont rien de contradictoire avec la conception de Sûryâ comme une personnification de la prière, puisque nous avons vu la prière, désignée par ses noms vulgaires, faire couler le Soma[4]; et ils confirment l'interprétation d'après laquelle le Soma fiancé de Sûryâ n'est autre chose que le breuvage sacré. C'est le breuvage qui coule du ciel, aussi bien que celui préparé sur la terre. Tel paraît être, du moins, le sens du vers X, 85, 7 : « Le ciel et la terre étaient la cuve, *koça*[5], quand Sûryâ est allée trouver son époux. »

Soma a différents substituts dans le mythe du mariage de Sûryâ. On connaît déjà Pûshan. En tant qu'époux ou amant de Sûryâ, il nous a paru assimilé à Soma[6]. Mais comme dans l'ordre purement naturaliste, il représente principalement le

1. Cf. le nom de Sâvitrî « fille de Savitri », assigné aussi à une prière particulière. (*Dictionnaire de Pétersbourg, s. v.*)
2. Voir plus haut, p. 70.
3. Nous avons vu (p. 428) que Pûshan, qui remplace Soma comme époux de Sûryâ, est aussi considéré comme le « fils » de son « amante ».
4. P. 26.
5. Je ne pense pas que ce mot désigne jamais, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, une partie du char. Les cuves « dégouttantes » du char des Açvins, I, 87, 2, contiennent évidemment le Soma, ou, selon la formule ordinaire des hymnes adressés à ces divinités, le *madhu* (voir ci-dessus, p. 433). Le char est lui-même appelé une cuve, en tant qu'il porte le *madhu*, VIII, 22, 9, cf. 20, 8 (et VI, 54, 3, où la cuve de Pûshan rappelle l'assimilation de Pûshan à Soma).
6. P. 428.

soleil, la substitution de ce dieu à Soma est une nouvelle raison d'écarter l'interprétation qui identifie l'époux de Sûryâ à la lune.

Nous avons relevé aussi[1] le rapprochement au vers I, 117, 13, de la fille du soleil et d'un personnage que les Açvins rajeunissent pour le marier, Cyavâna.

Enfin, la fiancée réelle passe pour avoir été l'épouse, non seulement de Soma, mais encore du Gandharva[2] et d'Agni : l'homme n'est que son quatrième époux, X, 85, 40 et 41. La seule explication possible de cette conception bizarre est que Sûryâ, prototype de l'épouse mortelle, a eu elle-même pour époux le Gandharva et Agni aussi bien que Soma, et c'est ce qui est dit formellement pour Agni au vers X, 85, 38, cf. 39. Or le Gandharva, désigné encore aux vers X, 85, 21 et 22 par le nom de Viçvâvasu, cf. X, 139, 4-6, est, dans les hymnes, plusieurs fois identifié à Soma[3]. Il l'est particulièrement à Soma-Vena[4], ce qui rappelle le nom de *venâ* « bien-aimée » de Soma, donné à Sûryâ, I, 34, 2. Quant à Agni, nous ne pouvons nous étonner de le voir remplacer Soma, les deux éléments mâles du sacrifice jouant, en général, des rôles équivalents dans la mythologie védique.

Le vers X, 85, 40 assigne un rang particulier à chacun des époux divins de la fiancée réelle : le premier aurait été Soma, le second le Gandharva, le troisième Agni. Mais l'équivalence essentielle de Soma, du Gandharva et d'Agni ne permet pas de voir là un trait primitif du mythe. Le Gandharva, en tant que distingué de Soma, aurait pu passer plutôt pour le premier époux de Sûryâ ; car il est aussi l'une des formes du Père[5], et semble, aux vers X, 10, 4-5, confondu avec Savitri[6], c'est-à-dire avec le père de Sûryâ, qui, sous le nom de Tvash*t*ri, épouse sa propre fille, ou tout au moins la retient, ne la livre pas à son époux.

1. P. 482.
2. Au vers IX, 113, 3, où la fille du Soleil figure, non plus comme l'épouse de Soma, mais comme une sorte de prêtresse du Soma céleste, nous retrouvons également le nom de Gandharva, mais au pluriel.
3. Voir III, p. 66-67.
4. *Ibid.* et ci-dessus, p. 38.
5. Voir III, p. 64 et suivantes.
6. Comme père de Yama et Yamî, ce qui suggère un rapprochement entre ce couple et celui de Soma et Sûryâ (ou de Pûshan et Sûryâ, cf. Pûshan, amant de sa sœur, p. 428).

SECTION IV

LE COUPLE DES AÇVINS

Après avoir étudié les œuvres des Açvins et avoir reconnu dans leurs protégés les éléments ordinaires de la mythologie védique, il nous reste à chercher ce qu'ils représentent eux-mêmes, en insistant particulièrement sur le fait caractéristique qu'ils constituent un couple.

Ce couple semble à première vue indissoluble. L'étroite union des Açvins a inspiré aux auteurs des hymnes II, 39 et X, 106 de véritables litanies de duels. Pour ne citer que les traits les plus curieux, ils sont comparés aux deux yeux, aux deux lèvres, aux deux narines, aux deux oreilles, aux deux mains, aux deux pieds de l'homme, II, 39, 5 et 6, cf. 7 et X, 106, 9, ou même aux deux seins de la femme, parce que c'est d'eux que vient la nourriture, II, 39, 6. C'est ainsi qu'on exprime à la fois l'idée qu'ils sont indissolublement unis, et qu'ils rendent à leurs suppliants les services les plus indispensables : ils conduisent au but comme les pieds, ils donnent des avertissements comme les narines, etc. On les compare encore aux deux ailes d'un oiseau, X, 106, 3.

Mais cette union étroite n'empêche pas que, dans plus d'un texte, les deux Açvins ne paraissent distingués l'un de l'autre. Ils le sont formellement aux vers 4-6 de l'hymne I, 181. L'un des Açvins y est appelé à la fois un « riche bienfaiteur » (*sûri*) cf. *maghavan*[1], et un « vainqueur » ; c'est sans doute au même que le poète attribue deux Haris ou chevaux bais ; et c'est encore lui sans doute qui fait couler les rivières célestes vers ses suppliants, c'est-à-dire sur la terre ; tous ces traits conviendraient merveilleusement à Indra[2].

Or, au vers I, 109, 4, Indra et Agni reçoivent formellement

1. Plus haut, p. 169.

2. Les attributs de l'autre Açvin sont moins caractéristiques. Le nom de « fils du ciel » (vers 4) rappelle la qualification semblable donnée au couple, I, 182, 1 ; IV, 43, 3 ; 44, 2. Si, comme il est possible, le Kakuha du vers 5 est l'Açvin lui-même, cet Açvin est confondu avec un être mythique qui, d'ordinaire, est porté sur le char des Açvins (voir plus haut, p. 442). Est-ce encore le même Açvin qui est appelé, au vers 6, un taureau, *çaradvat* (voir p. 443, note 3) ?

le nom d'Açvins. A la vérité on pourrait se demander si le mot *açvinâ* ne serait pas ici une simple épithète, signifiant « qui ont un cheval ou des chevaux »[1]. Mais si l'on remarque que le mot *açvin* (au singulier) est en outre appliqué, au vers VII, 1, 12, à Agni, et au vers I, 53, 4, probablement à Indra [2], et qu'il ne l'est à aucune autre divinité, il devient bien vraisemblable que les *R*ishis ont réellement fait avant nous le rapprochement des deux couples des Açvins et d'Indra et Agni.

Le mot *nâsatya* qui peut, comme nous l'avons dit [3], passer moins pour une épithète, que pour un second nom des Açvins, et qui n'est appliqué à aucune autre divinité [4], entre une fois en composition avec le nom d'Indra, et ce composé, construit au duel [5], *indra-nâsatyâ*, se rencontrant au vers 8 de l'hymne VIII, 26 aux Açvins, ne peut désigner que les Açvins eux-mêmes. On en conclura encore qu'Indra y est identifié à l'un des deux Açvins.

L'assimilation du couple des Açvins à celui d'Indra et Agni peut sembler contradictoire avec ce que nous avons dit du caractère pacifique des Açvins, opposé au caractère belliqueux d'Indra. Mais en marquant cette opposition, nous avons signalé aussi un trait de ressemblance entre le dieu guerrier et les dieux médecins : c'est qu'ils sont également bienveillants pour leurs suppliants, toujours propices à ceux qui les invoquent. Il faut ajouter que si les Açvins prennent très rarement les attributs guerriers d'Indra, celui-ci remplit plus souvent des fonctions semblables à celles qui caractérisent les Açvins.

Indra, comme les Açvins, est un guérisseur et un sauveteur, VIII, 1, 12 ; 88, 8. Il rend la vigueur à celui qui est épuisé, à celui qui est amaigri [6], II, 12, 6; il guérit l'aveugle et le boiteux, II, 13, 12; 15, 7, qui étaient abandonnés, IV, 30, 19. Il fait revenir l'exilé, II, 15, 7, du séjour inférieur où il avait été relégué, II, 13, 12.

1. Cf. *saptivantê*, VII, 94, 10.
2. M. Roth et M. Grassmann donnent, pour ce seul passage, au mot *açvin* le sens de « richesse en chevaux ».
3. P. 431.
4. Sur le Nâsatya opposé à Agni, IV, 3, 6, voir plus bas, p. 505.
5. C'est une raison suffisante, à ce qu'il semble, pour écarter l'interprétation de M. Grassmann « Indra et les Nâsatyas ». Celle de M. Ludwig « Nâsatyas semblables à Indra » suppose un genre de composition tout à fait insolite. Pour l'*a* bref du premier terme, cf. *indra-vâyû* (Gr. *s. v.*) et *parjanya-vâtâ*, VI, 49, 6.
6. *Kriça*, cf. plus haut, p. 450.

L'aveugle ne diffère pas mythologiquement du noir, IV, 17, 14, et particulièrement de la « goutte noire » trouvée par Indra, VIII, 85, 13-15, c'est-à-dire du Soma représentant le soleil ou l'éclair caché. Il est dit en propres termes au vers IV, 19, 9, de l'aveugle guéri par Indra, qu'il a vu « en s'emparant d'Ahi », c'est-à-dire en triomphant du démon. Le boiteux est le mâle correspondant à la vache boiteuse des *R*ibhus[1], et il rappelle la Viçpalâ à qui les Açvins donnent une jambe de fer[2]. Au vers IV, 19, 9, celui dont les membres sont remis par l'opération d'Indra « sort en brisant un vase » qui n'est autre que le séjour invisible où il était renfermé. Quant à l'exilé[3], le séjour inférieur d'où Indra le tire ne diffère sans doute pas de « la cachette des jeunes filles » découverte au moment où il apparait lui-même, II, 15, 7 : les jeunes filles sont les aurores ou les eaux, l'exilé est le soleil ou l'éclair.

C'est encore un exilé que ce « fils de la vierge » qui, grâce à Indra, devient, comme l'aveugle et le boiteux, II, 13, 12, un héros, ou plutôt un dieu, célébré dans des « hymnes de louange », IV, 30, 16. Avant qu'Indra le tirât du séjour où il était entré (comme le soleil, *niveçanât*), il avait été dévoré par les fourmis, IV, 19, 9, c'est-à-dire qu'il avait subi le sort des offrandes dévorées par des insectes, fourmis, VIII, 91, 21, ou mouches, I, 162, 9. La fourmi ne fait d'ailleurs qu'user de ses droits quand elle représente, comme au vers I, 112, 15, le prêtre, réel ou mythique, qui boit (le Soma), et que protègent les Açvins[4]. Telles sans doute les fourmis qui avaient dévoré le fils de la vierge. C'étaient des prêtres[5], à moins pourtant que ce ne fussent des voleurs du Soma céleste, assez semblables aux gardiens avares du breuvage sacré, des êtres semi-démoniaques comme une autre fourmi dans laquelle je crois reconnaître le personnage équivoque du Père[6], et dont les *deux jumeaux* « sortent de l'enveloppe »[7] *vi-vavri*, sans

1. Voir plus haut, p. 411.
2. Plus haut, p. 489.
3. Cf. X, 61, 8. Il est rapproché de l'aveugle et du boiteux au vers 8 de l'hymne I, 112 aux Açvins comme aux vers 12 et 7 des hymnes II, 13 et 15 à Indra.
4. Cf. les prêtres-mouches, VII, 32, 2, et, sans doute aussi, I, 119, 9; X, 40, 6.
5. Les prêtres célestes sont des fourmis quand ils sont attirés par le Soma, comme ils sont des grenouilles quand ils chantent au milieu des eaux du ciel. (Voir I, p. 205.)
6. Voir plus haut, p. 98. Le mot *vamra* « fourmi » est masculin.
7. Cf. p. 102.

doute par l'opération d'Indra, X, 99, 5. Quoi qu'il en soit, le mythe du fils de la vierge rappelle non seulement les vierges mères d'Agni, III, 55, 5; IV, 7, 9, et les femelles, représentant les eaux du ciel, qui, avant d'être « traites » par Indra, étaient appelées indifféremment vierges ou stériles, IV, 19, 7, mais la femme de l'eunuque à qui les Açvins ont donné un fils représentant le soleil[1].

Les Açvins président aux mariages ainsi qu'aux naissances mythiques ; il en est de même d'Indra. Comme les Açvins, il a donné à Kakshîvat une épouse, la « petite [2] » V*r*icayâ, I, 51, 13[3]. Si l'on ne dit pas de lui comme des Açvins qu'il a rajeuni le même personnage, nous voyons du moins qu'un vieillard, son protégé Praska*n*va, cf. VIII, 3, 9; Vâl., 6, 8, qui était « gisant », a été relevé, sans doute grâce à sa protection Vâl., 3, 2[4]. Dans le vers II, 17, 7, où le suppliant d'Indra se compare à une fille qui a vieilli chez ses parents, on peut voir une allusion au mythe de Ghoshâ mariée par les Açvins.

Nous avons eu déjà l'occasion de citer[5] les formules d'après lesquelles Indra a fait traverser les eaux à Turvaça et Yadu, à Turvîti et Vayya, enfin à Sudâs, et d'en signaler les rapports avec le mythe de Bhujyu[6] sauvé des eaux par les Açvins. L'épithète *tugryâ-vridh* donnée à Indra, VIII, 45, 29; 88, 7, en fait un protecteur de Bhujyu lui-même, du fils de ce méchant Tugra dont le même dieu est l'ennemi, VI, 26, 4; X, 49, 4. Le nom de Daçadyu (de *daça* « dix » et *dyu* « jour »), désignant encore un des protégés d'Indra, I, 33, 14; VI, 26, 4, rappelle un détail d'un autre sauvetage opéré par les Açvins. Rebha[7] était resté au milieu des flots neuf jours et dix nuits : il a donc été sauvé le « dixième jour ».

Enfin l'un des traits les plus saillants de la légende des Açvins, le présent qu'ils font d'un cheval mythique à certains de leurs favoris, n'est pas étranger non plus à la

1 Voir plus haut, p. 476.
2. Voir plus haut, p. 481.
3. Par suite, on lui demande des femmes, IV, 17, 16, cf. V, 31, 2. De là encore peut-être la bizarre expression du vers I, 51, 13, d'après laquelle Indra aurait tenu lieu d'épouse à V*r*isha*n*açva.
4. Aussi les suppliants prétendent-ils s'appuyer sur lui comme des vieillards sur un bâton, VIII, 45, 20.
5. P. 357-359 et 362.
6. Voir III, p. 10 et suivantes.
7. III, p. 17 et suivantes. Le vers VIII, 55, 4, d'après lequel Indra déterre la richesse enfouie rappelle aussi le mythe de Rebha déterré par les Açvins. (*Ibid.*, p. 19.)

légende d'Indra. Tel de ses suppliants a, comme ceux des Açvins, un « mauvais cheval », VIII, 1, 30, et l'hymne X, 178 célèbre sous le nom de Târkshya, et comme un présent d'Indra, un cheval divin, cf. I, 89, 6, qui éclaire le monde ainsi que le soleil (vers 3), ou plutôt, qui n'est autre que le soleil lui-même. Son nom de Târkshya paraît dérivé de celui de T*r*ikshi Trâsadasyava (descendant de Trasadasyu), protégé des Açvins, VIII, 22, 7, comme le nom de *paidva* de celui de Pedu[1].

Ce que nous avons dit d'Indra peut être répété d'Agni. Lui aussi a des fonctions analogues à celles des Açvins. Il est le père du pauvre, I, 31, 14, et il donne une épouse qui enfante des héros, X, 80, 1. Distingué d'Atri, par un de ces dédoublements d'un même élément qui sont si fréquents dans la mythologie védique, il le protège dans le *gharma*[2], X, 80, 3, comme les Açvins eux-mêmes. Un rapprochement plus frappant encore peut-être, à cause de l'étrangeté de la formule, est celui des vers VI, 13, 5 et VII, 68, 8; il est dit dans l'un d'Agni, dans l'autre des Açvins, qu'ils sont venus au secours du loup épuisé. Nous reviendrons sur cette idée en étudiant le mythe de *R*ijrâçva[3]. Les fonctions de médecin, à proprement parler, appartiennent moins à Agni qu'à Soma, VIII, 48, 5, cf. 7; 61, 17; 68, 2, cf. 6, qui guérit l'aveugle et le boiteux, VIII, 68, 2. Mais, s'il n'est pas dit qu'Agni guérit Dîrghatamas aveugle, nous voyons du moins qu'il le protège, I, 147, 3; IV, 4, 13, ce qui revient au même pour l'interprétation mythique. Le vers X, 25, 11 ne porte-t-il pas aussi simplement que Soma sauve l'aveugle et le boiteux?

Enfin, les *r*ishis donnent à Indra et à Agni, réunis en couple, des attributs qui rappellent également ceux des Açvins. Ils les invoquent contre la maladie, X, 161, 1, cf. 4. Ils leur donnent pour favori l'homme au cheval noir, Çyâvâçva[4], VIII, 38, 8. Indra et Agni reçoivent au vers 7 de l'hymne VIII, 38, l'épithète *jenyâ-vasû*, qui est, ainsi que les épithètes synonymes citées plus haut[5], une appellation

1. Voir p. 451. On peut aussi rapprocher Târkshya de Dadhikrâvan. Cf. surtout X, 178, 3 et IV, 38, 10.
2. Voir plus haut, p. 470.
3. III, p. 5 et suivantes. Il est même dit au vers VI, 13, 5 qu'Agni a livré des troupeaux au loup épuisé, ce qui permettrait de le comparer à *R*ijrâçva lui-même, égorgeant cent moutons pour la louve.
4. Voir plus haut, p. 453.
5. Voir p. 444.

caractéristique des Açvins. La femelle désignée par le mot *jenyâ* est sans doute ici Sarasvatî, nommée au vers 10 du même hymne comme la compagne d'Indra et Agni, et qui, comme Sûryâ, compagne des Açvins[1], représente principalement la prière. Au vers VI, 59, 6, la femelle qui, sans pieds, devance celles qui ont des pieds, et qui sort « de la tête parlant au moyen de la langue »[2], c'est-à-dire la prière, paraît être encore considérée comme la compagne d'Indra et Agni. Enfin, les pères ennemis des dieux, combattus par Indra et Agni, VI, 59, 1, correspondent aux « malveillants » et particulièrement au « père malveillant » que nous devons rencontrer dans les mythes de *R*ijrâçva, de Bhujyu, de Vandana et de Rebha, renvoyés à la quatrième partie[3]. Nous retrouverons tout à l'heure les énigmes déjà citées[4] sur le char et sur les mères d'Indra et Agni, rappelant des traits identiques ou analogues du mythe des Açvins.

On pourrait donc invoquer, à l'appui d'une identification des Açvins avec Indra et Agni, des arguments assez nombreux. Cependant, tout ce que nous conclurons de ces rapprochements est que les deux couples ont été en effet quelquefois assimilés. Mais le couple des Açvins a dû avoir son origine indépendante, quoique analogue à celle du couple d'Indra et Agni. Le personnage divin qui, dans le premier, correspondra à Indra, aura eu, je suppose, comme Indra, une origine lumineuse ou ignée; mais entre l'élément mythique primitif, le soleil par exemple, et l'Açvin, nous n'avons pas à supposer l'intermédiaire d'un personnage déjà distinct comme l'est Indra.

Mais, si nous renonçons à considérer comme primitive la distinction des deux Açvins sous les noms d'Indra et d'Agni, où devrons-nous chercher l'explication du couple? D'après toutes les analogies, dans les divisions de l'espace plutôt que dans celles de la durée : et on va voir, en effet, que le système d'interprétation des nombres suivi dans tout ce livre[5] est applicable au couple des Açvins.

Les Açvins, il est vrai, sont invoqués le matin et le soir,

1. Les Açvins eux-mêmes ont pour compagne Sarasvatî au vers X, 131, 5. (Voir plus bas, p. 509.)
2. Voir plus haut, p. 296.
3. III, p. 5 et suivantes.
4. Plus haut, p. 297.
5. Voir surtout, dans la première partie, le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*.

VIII, 22, 14; X, 39, 1; 40, 2 et 4, cf. X, 61, 4, et c'est aussi la nuit, aussi bien que le jour, I, 34, 3; 112, 25; 139, 5; X, 40, 5, qu'on attend leurs faveurs. Mais les Açvins n'en sont pas moins des divinités essentiellement matinales [1], et c'est tout à fait par exception qu'un poète, au vers X, 39, 12, après avoir dit que la fille du ciel, c'est-à-dire l'aurore, naît quand ils attellent leur char, ajoute qu'il en est de même [2] des « deux jours » de Vivasvat, c'est-à-dire du jour et de la nuit. Peut-être même entend-il seulement qu'ils attellent leur char *pour venir au sacrifice*. Les formules précédentes, du moins, ne font que nous rappeler la répartition des cérémonies entre le matin et le soir, comme d'autres font allusion à celles du matin, du soir et *du milieu du jour*, I, 34, 3; 116, 19; V, 76, 3; Vâl., 9, 1. On n'en peut tirer aucun argument en faveur d'une identification du couple des Açvins avec celui que forment le jour et la nuit.

Parmi les formules qui mentionnent, au lieu des divisions du temps, les divisions de l'espace, il en est beaucoup sans doute qui ne sont pas plus significatives. D'abord, le nombre trois y figure également, et d'autres avec lui, à côté du nombre deux. On dit à peu près indifféremment que les Açvins font le tour des trois espaces éloignés (l'un de l'autre), VIII, 5, 8 [3], cf. I, 34, 7, c'est-à-dire des trois mondes, ou du ciel et de la terre, III, 58, 8, cf. VIII, 22, 5, ou encore que leur char s'étend au-dessus des cinq races [4], VII, 69, 2, et qu'en un seul voyage il traverse les sept rivières, VII, 67, 8, cf. I, 34, 8. Leurs dons viennent de l'atmosphère, du ciel, cf. I, 47, 6, et des cinq races, VIII, 9, 2, cf. VII, 72, 5, comme leurs remèdes viennent du ciel, de la terre et des eaux, I, 34, 6. Les *r*ishis semblent même s'attacher de préférence au nombre trois dans beaucoup de formules adressées aux Açvins : c'est ce qu'on voit à chaque vers de l'hymne I, 34, cf. VIII, 35, 7 et *passim*. Peut-être veulent-ils jouer sur le rapprochement de ce nombre et du nombre deux donné par le couple des Açvins. Les formules qui servent à appeler les Açvins des deux mondes (du ciel et de

1. Voir plus haut, p. 431.
2. Il semble, du moins, qu'on doit sous-entendre, avec *ahanî*, le même verbe (au duel) qui est exprimé (au singulier) avec *duhitâ diva*h.
3. Et des « trois nuits », ou plutôt sans doute des trois divisions du jour (et de la nuit); cf. ci-dessus les « deux jours ».
4. Voir plus haut, p. 127.

la terre) et de l'atmosphère, VIII, 10, 6, « de la terre et du ciel », IV, 44, 5, « du ciel et des eaux », V, 76, 4, cf. VIII, 10, 1, ou, ce qui revient au même, du ciel et de l'atmosphère, VIII, 8, 4, cf. 3 et 7, cf. VII, 70, 3 et 4 ; VIII, 9, 5, peuvent, comme les formules analogues adressées à Indra [1], contenir une allusion aux sacrifices des différents mondes, V, 74, 2 ; VIII, 26, 17, et à la concurrence qu'ils font au sacrifice de l'homme aussi bien que ceux d'autres sacrificateurs terrestres, cf. I, 47, 7 ; 120, 1 ; VIII, 10, 5. Elles n'impliquent pas nécessairement autant de demeures propres des Açvins [2], même quand les lieux en question sont désignés par les termes de « séjours », *sthâna*, VII, 70, 3, ou de « maisons », *griha*, VIII, 10, 1 : la place même du sacrifice terrestre n'est-elle pas appelée un séjour et une maison des Açvins, V, 76, 5 ?

Il faut attacher plus d'importance au vers VIII, 8, 23, où sont mentionnés trois séjours des Açvins, tant visibles que cachés : la comparaison des formules analogues, I, 35, 6 ; 155, 5 ; VII, 99, 1 [3], nous permet d'interpréter celle-ci [4] en ce sens que les Açvins ont deux séjours visibles et un séjour caché. Nous avons déjà vu, du reste, la même idée exprimée sous une autre forme aux vers X, 85, 15 et 16. Le char de Sûryâ, qui n'est autre que le char des Açvins, a trois roues [5], cf. I, 34, 2 et 9 ; 118, 2 ; 157, 3 ; 183, 1 ; X, 41, 1 : mais de ces trois roues, l'une est cachée ; les deux autres seulement sont connues du commun des prêtres, X, 85, 14-16. J'interpréterai de même l'épithète *trishtha* « qui a trois stations », donnée au char des Açvins dans un passage où précisément figure aussi la fille du soleil, identique à Sûryâ, I, 34, 5, et les attelages « supérieurs, moyens et inférieurs » des mêmes dieux, VI, 62, 11. Les attelages supérieurs, comme la roue cachée, doivent correspondre à la demeure cachée des Açvins, et cette demeure n'est autre que « la matrice » du Père androgyne où ils séjournent, VIII, 9, 21, comme les *R*ibhus dans la maison de

1. Voir plus haut, p. 233.
2. Et encore moins autant de formes distinctes, quoiqu'il soit dit au vers I, 117, 9 que les Açvins prennent beaucoup de formes.
3. Voir plus haut, p. 123.
4. La construction en est difficile.
5. Au vers I, 116, 4, au lieu d'un char à trois roues, nous rencontrons trois chars. Cf. encore l'emploi du nombre trois dans la supputation des autres parties du char, I, 47, 2 ; VIII, 74, 8 et *passim*.

Savit*ri*[1], ou encore la demeure de Vivasvat[2] où les place le vers I, 46, 13, le séjour de la vache[3], I, 158, 2, en un mot, le ciel invisible. Enfin quand, pour donner à entendre que le char des Açvins est immense, un *r*ishi, au lieu de le représenter pesant sur le ciel et sur la terre, entre lesquels il est à l'étroit[4], VII, 69, 1 et 3, place dans ce char les mondes eux-mêmes, les trois terres et les trois ciels, sous la forme de trois paires de chevaux[5], l'épithète « quatrième » donnée à l'outre de liqueur que renferme aussi ce char, cf. IV, 45, 3; VIII, 5, 19, cf. X, 41, 2 et I, 182, 2, éveille l'idée du quatrième ou plutôt du septième monde, IV, 45, 1[6].

Le mythe des trois séjours ou des trois roues correspondantes ne peut servir à expliquer un couple. Mais on sait qu'aux formules où figure le nombre trois correspondent souvent des formules équivalentes avec le nombre deux. Nous n'aurons même pas ici à invoquer des analogies plus ou moins lointaines. En regard du passage qui oppose deux roues visibles à la roue cachée du char des Açvins, nous pouvons placer le vers I, 30, 19, qui ne fait plus mention que de deux roues dont l'une est arrêtée sur la tête du taureau, c'est-à-dire toujours dans le monde invisible[7], tandis que l'autre parcourt le ciel. Les vers V, 73, 3 et VIII, 22, 4 décrivent pareillement le char des Açvins en opposant une roue unique, cf. VIII, 5, 34, qui traverse l'espace, à une autre roue placée dans un lieu qui est désigné par l'adverbe *îrmâ*[8], et que la comparaison des citations précédentes nous oblige à identifier avec le ciel invisible.

Les deux Açvins diffèrent-ils l'un de l'autre comme les roues de leur char ? L'un est-il aussi, au moins à l'origine,

1. Voir III, p. 52.
2. Père de Yama et des Açvins eux-mêmes. (Voir plus bas, p. 506.) Le séjour de Vivasvat peut être, comme celui de Yama, son fils, I, 35, 6, le ciel invisible, le monde de la vie immortelle, qu'on demande en effet aux Açvins, X, 40, 11 et 12.
3. Voir plus haut, p. 76.
4. Pour le sens de *rodasî badhadhânah*, cf. VI, 29, 5; VII, 61, 4.
5. Cf. plus haut, p. 121.
6. Voir p. 128 et note 2.
7. Voir p. 80.
8. Que le Nirukta traduit « ici ». Il ne désigne pourtant, dans tous ses emplois, que le monde invisible, le lieu du repos, *ny aviçanta*, X, 44, 6, cf. IV, 19, 9 (plus haut, p. 496), l'étable nocturne des vaches qui donnent leur ait pendant le jour, V, 62, 2, la prison du Soma céleste et de sa compagne *puramdhi* (voir ci-dessus, p. 478), IV, 27, 2.

immobile et caché, tandis que l'autre se manifeste et traverse l'espace? Sans doute les Açvins sont tous les deux exclusivement bienfaisants ; jamais l'un ne se distingue de l'autre par ce caractère équivoque que la mythologie védique attribue d'ordinaire aux éléments invisibles. Mais ce fait pourrait s'expliquer par la nature particulière de l'union qu'ont contractée les personnages supposés différents à l'origine. Cette union est en effet plus étroite que dans aucun autre couple divin. Nous voyons, dans les hymnes, les Açvins apparaître ensemble, « baratter » ensemble le ciel et la terre, et probablement les séparer l'un de l'autre, c'est-à-dire ramener le jour, contre le gré des dieux jaloux[1], X, 24, 4-6. Mais il ne faudrait pas conclure de là qu'ils n'ont pu représenter à l'origine, l'un l'élément igné en tant qu'il se manifeste, l'autre le même élément en tant qu'il reste invisible[2].

Toutefois, cette explication n'est pas la seule qui puisse rendre compte du couple formé par les Açvins. Nous avons déjà vu ces dieux assimilés à Indra et Agni, et les mythes védiques sont si instables, ils se fondent si aisément les uns dans les autres, qu'il n'y a pas lieu de nous étonner que le couple des Açvins en particulier soit susceptible de plusieurs interprétations différentes. Ces interprétations auront d'ailleurs ceci de commun qu'elles reposeront toutes, en dernière analyse, sur la distinction des mondes. Elles resteront ainsi conformes aux principes que nous avons cherché à établir dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*[3]. L'Agni compagnon d'Indra peut être un Agni céleste, la proie en même temps que l'allié du dieu guerrier ; mais le mythe de l'alliance ne s'explique que par l'idée de la coopération du sacrifice, et à l'origine au moins, du sacrifice terrestre, aux victoires d'Indra. Dans la nouvelle interprétation que je présenterai du couple des Açvins, c'est encore l'opposition de la terre et du ciel qui sera substituée à celle du monde visible et du monde invisible.

1. Cf. le partage de la coupe en quatre par les *R*ibhus contre le gré de Tvash*t*ri, III, p. 55.

2. La plupart des protégés des Açvins représentent eux-mêmes le feu céleste, d'abord caché, puis manifesté. Mais ce n'est pas là une difficulté qu'on puisse opposer à nos différents essais d'interprétation du couple. Il suffit de rappeler une fois encore (voir ci-dessus, p. 454) le mythe du Soma porté par un oiseau qui n'est autre lui-même que Soma, et tous les mythes analogues.

3. P. 114.

Si l'on admet que la distinction des deux roues du char des Açvins peut correspondre à une distinction analogue qui aurait été faite à l'origine entre les Açvins eux-mêmes, on ne repoussera pas un raisonnement du même genre sur les deux animaux différents que les Açvins attellent à leur char, le taureau et le dauphin, *çimçumâra*, I, 116, 18, ou le cheval et l'âne, I, 34, 9 [1]. Deux des caractères essentiels de l'âne, dans la mythologie védique, sont d'être bruyant, I, 29, 5 ; A. V., VIII, 6, 10 ; X, 1, 14, et prolifique, A. V., VI, 72, 3 ; XX, 136, 2. Ils conviendraient très bien au nuage [2] ou au feu du nuage. La figure du dauphin éveille pareillement l'idée d'un séjour aquatique. Quant à l'âne, qu'on rencontre encore au vers VIII, 74, 7, cf. I, 116, 2, attelé au char des Açvins, je dois ajouter qu'il a quelquefois de plus un caractère démoniaque, I, 29, 5 ; A. V., VIII, 6, 10 ; X, 1, 14, qui pourrait nous engager à le reléguer dans le monde invisible. Quoi qu'il en soit, je pense que le compagnon du dauphin ou de l'âne, c'est-à-dire le taureau ou le cheval, correspond non seulement au monde visible en général, mais particulièrement au monde terrestre. C'est du moins l'interprétation qui est naturellement suggérée par le vers I, 162, 21, d'après lequel le cheval du sacrifice monte de la terre au ciel, pour être attelé au joug de l'âne, c'est-à-dire pour traîner avec lui un char céleste [3], probablement le char même des Açvins.

Mais laissons là les attelages des Açvins, aussi bien que les roues de leur char, et venons aux textes qui concernent les Açvins eux-mêmes, ou, puisqu'ils sont aussi désignés par ce nom, les *Nâsatyas*.

1. Le même attelage est attribué à Indra, mais dans un passage, III, 53, 4-6, cf. 23, où la mention de l'épouse d'Indra appelle, d'une part, le rapprochement d'un passage analogue, IV, 16, 10-11, où Indra a pour compagnon Kutsa, c'est-à-dire un représentant d'Agni, et de l'autre, celui des nombreuses formules où Sûryâ figure en compagnie des Açvins : ce serait une nouvelle trace de l'assimilation des Açvins à Indra et Agni. Je ne puis croire, malgré l'absence de conjonction, que, dans la formule des vers I, 34, 9 et III, 53, 5, le mot *vâjin* soit une épithète de *râsabha* (voir l'opposition du *vâjin* et du *râsabha* ou *gardabha* aux vers I, 162, 21 et III, 53, 23).

2. Voir I, p. 5.

3. Le lecteur est prié de ne tenir aucun compte de la première interprétation du même passage donnée dans le tome I[er], p. 273. Le cheval du sacrifice devient en outre le compagnon des Haris d'Indra; il est donc bien probable que l'âne en question est celui des Açvins. Au vers X, 56, 2, le cheval se « mène » lui-même, c'est-à-dire que la forme céleste et la forme terrestre du mâle, la seconde exerçant son action sur la première, sont toutes les deux représentées par le cheval.

Le mot *nâsatya* se rencontre une seule fois au singulier au vers 6 de l'hymne IV, 3, à Agni : « Que diras-tu au Nâsatya qui fait le tour (du ciel, I, 127, 2[1]) » ? Le personnage unique désigné ici par le nom de Nâsatya y reçoit l'épithète *parijman*, plusieurs fois appliquée soit aux Açvins I, 46, 14, cf. X, 106, 3, soit à leur char, I, 20, 3; IV, 45, 1; X, 39, 1; 41, 1. Or, Agni aussi est *parijman*, mais c'est en qualité de feu céleste, d'éclair par exemple, cf. V, 10, 5, ou de soleil, d'Agni Vaiçvânara éclairant ou contemplant les mondes dès sa naissance, VII, 13, 3. Le personnage « à deux mères », du vers I, 112, 4, est *parijman*, parce qu'il représente le feu céleste en même temps que le feu terrestre. Le même nom est encore donné à l'Agni « aux trois bûches » : l'une de ces bûches a été déposée chez les mortels pour que les deux autres viennent retrouver « leur sœur », III, 2, 9 [2]. Quant au feu terrestre, simplement comparé au *parijman*[3], I, 127, 2; VI, 2, 8, il brille comme lui, mais il est immobile, *kshayasi*, VI, 13, 2, cf. VIII, 49, 19. C'est évidemment lui qui, dans notre vers IV, 3, 6, est opposé au Nâsatya *parijman*. Quant à ce dernier, il ne peut naturellement représenter que le feu céleste; c'est le même *parijman* qui, en compagnie d'Aryaman, de Mitra et de Varuna, cf. X, 93, 4, « arrose la peau dans le séjour de l'inférieur », I, 79, 3, c'est-à-dire fait couler les eaux du ciel pour l'Agni terrestre. Il ne diffère pas d'Apâm Napât, associé à l'Agni terrestre[4] au vers 3 du même hymne VI, 13, dont le vers 2 nous a offert une comparaison d'Agni et du *parijman*. Maintenant, quel sera l'autre Nâsatya ? Car le mythe des deux Nâsatyas est trop bien fixé pour que le terme de Nâsatya *parijman* n'éveille pas l'idée d'un autre Nâsatya, d'un Nâsatya qui, apparemment, n'est pas *parijman*. Sera-ce le feu invisible ? Il n'y aurait là rien d'impossible sans doute. Mais l'opposition relevée dans plusieurs passages, et dans notre

1. L'accusatif *dyâm* est régi par le mot *parijmânam*. La course circulaire des Açvins est un trait sur lequel les hymnes insistent volontiers. Elle est désignée particulièrement par le mot *vartis*. (Gr. *s. v.*)
2. Voir I, p. 141.
3. Qui semble quelquefois traité comme une divinité particulière, V, 41, 12, X, 92, 5; 93, 7, rapprochée des Adityas aux vers I, 79, 3; X, 93, 4. Il désigne sans doute encore dans ces passages le feu ou le Soma céleste, comme au vers I, 6, 9, déjà cité dans le chapitre consacré aux Maruts, p. 380, note 3. Remarquons pourtant que l'épithète *parijman* est aussi appliquée au vent, VII, 40, 6, et à la source céleste, c'est-à-dire au nuage, VIII, 61, 10.
4. Cf. plus haut, p. 18.

vers IV, 3, 6 même, du feu terrestre au *parijman*, sera un argument assez fort en faveur de l'hypothèse d'après laquelle le second Nâsatya ne serait autre que le feu terrestre.

Cette hypothèse semble d'ailleurs confirmée par le vers 4 de l'hymne I, 158, aux Açvins, où les deux personnages du couple sont distingués l'un de l'autre, comme aux vers 4-6 de l'hymne I, 181 : celui des deux qui est « lié » et qui « dévore sa demeure » paraît bien être le feu terrestre [1].

Le mythe de la naissance des Açvins s'explique, comme on va le voir, dans le même ordre d'idées. Je ne m'attacherai pas aux passages qui font des Açvins des fils du ciel, I, 182, 1 ; IV, 43, 3 ; 44, 2, cf. I, 181, 4, ou de la mer (céleste), I, 46, 2. Ces formules n'ont en effet rien de caractéristique. Il en est autrement des épithètes *nânâ jâtau* « nés en des lieux différents », et *iheha jâtâ* « nés ici et là » données aux Açvins dans les vers V, 73, 4, et I, 181, 4, et évidemment équivalentes à celle que nous avons vue [2] attribuée à Indra et Agni [3], « ayant leurs mères ici et là ». Elles signifient que les Açvins, comme Indra et Agni, ont deux mères.

Ces deux mères sont les deux femelles dont nous entretiennent les vers X, 17, 1 et 2 [4]. L'une est Sara*n*yû, l'autre est la « pareille » de Sara*n*yû, qui la remplace comme épouse de Vivasvat [5] quand elle est invisible. Nous avons déjà vu [6] que Sara*n*yû est la femelle céleste qui se dérobe à l'attente des hommes. Elle a deux couples [7] de jumeaux qu'elle abandonne. L'un est le couple des Açvins (vers 2), qui sont en effet des jumeaux, II, 39, 2, cf. VIII, 62, 12 ; l'autre, puisque Sara*n*yû est appelée dans le même passage « mère de Yama », doit être celui de Yama et Yamî. Mais ces couples ont une autre mère, la prière. « Celle qui a sa place à l'extrémité vibrante de la langue » est la mère des « jumeaux » qui en naissant

1. Et même le feu du bûcher funéraire. (Voir plus bas, p. 508.)
2. P. 297.
3. C'est un nouveau trait de ressemblance entre les deux couples. (Voir ci-dessus, p. 494.) Les deux couples sont aussi nommés ensemble parmi les enfants (ou les nourrissons) de la parole sacrée, X, 125, 1.
4. Les légendes du Nirukta, de la B*r*ihad-devatâ, etc. (Muir, *Sanskrit texts*, V. p. 228) sur l'union de Vivasvat et de Sara*n*yû, ont tout l'air d'avoir été fabriquées, peut-être d'ailleurs avec des traits mythiques préexistants, pour l'explication de ces deux vers.
5. Voir I, p. 86 et suivantes; II, p. 98.
6. P. 318, cf. 98.
7. Pour l'emploi de *dvâ* avec *mithunâ*, cf. celui de *traya*h avec *mithunâ*h, IV, 45, 1.

chassent l'obscurité, III, 39, 3, cf. I, 173, 2 et 3. Or les jumeaux par excellence sont Yama et Yamî, comme l'indique suffisamment leur nom, et la parole sacrée est aussi la mère ou la nourrice des Açvins, X, 125, 1. C'est elle, c'est la prière, que le vers X, 17, 2 appelle la « pareille » de Sara*n*yû, et qui remplace la mauvaise mère auprès des jumeaux, comme elle la remplace auprès du seul Agni [1].

Dans les formules concernant les deux mères d'Agni, ou plus généralement du mâle, nous avons rencontré plus d'une fois deux formes de ce mâle, le mâle tour à tour visible et caché, et le mâle toujours visible qui est le feu ou le Soma du sacrifice [2]. Au vers I, 164, 27, la mère céleste du mâle visible, cf. 26 et 28 [3], sortant enfin de sa retraite, est priée de donner son lait aux Açvins. C'est une nouvelle raison de chercher la signification de notre couple dans l'opposition du ciel et de la terre. Aussi bien avons-nous déjà expliqué ainsi le couple des deux autres jumeaux de Sara*n*yû, Yama et Yamî [4].

Nous avons aussi [5] rapproché de Saramâ la « pareille » de Sara*n*yû. Il faut insister sur le rapprochement des *sârameyau* et des Açvins.

Tout d'abord les premiers reçoivent au vers X, 14, 12 l'épithète *urû*nasau « aux larges narines [6] », qui peut nous donner l'explication du nom même des Nâsatyas.

L'étymologie du mot *nâsatya* est contestée. Des trois interprétations proposées par les commentateurs indiens, l'une, qu'il est inutile de reproduire ici, paraît avec raison inadmissible à M. Roth, et le même savant considère aussi les deux autres comme invraisemblables. M. Grassmann a cependant adopté celle qui décompose le mot en *na* + *asatya* « non trompeur ». Mais l'usage de *na* comme particule privative en composition est très rare. Le mot *asatya* renferme d'ailleurs lui-même la particule privative *a* (*a* + *satya* « non vrai »), et la succession immédiate dans un même mot composé de deux négations se détruisant l'une l'autre fait une difficulté de plus. L'étymologie qui donne au mot *nâsatya* le sens de « véri-

1. Voir p. 71.
2. P. 87 et suivantes.
3. Voir p. 89.
4. Voir p. 96-98.
5. P. 318.
6. *Nas*, cf. V, 61, 2.

dique » me semble donc peu vraisemblable[1]. Reste la dernière interprétation des commentateurs, d'après laquelle le mot *nâsatya* serait un dérivé formé avec le suffixe *tya* du mot *nâsa* « nez », ou plutôt « narine »[2] avec abréviation de la voyelle finale du primitif, ou plutôt sans doute d'une forme masculine du même thème, *nâsa*, qui n'est pas restée usitée en sanskrit classique, mais qui se retrouve dans le latin *nâsu-s*, et peut-être au vers II, 39, 6 du *R*ig-Veda. Cette étymologie, qui me paraît la plus vraisemblable en elle-même, a de plus l'avantage de nous fournir un rapprochement entre deux couples de jumeaux dont les mères nous avaient déjà paru présenter des traits de ressemblance.

Les jumeaux de Saramâ, dont la mythologie védique fait des chiens, sont des messagers de Yama, X, 14, 10-12. Leurs larges narines leur servent sans doute à suivre la piste qui leur est indiquée. Mais quel rapport peut-il y avoir entre ces ministres du dieu de la mort et les divinités secourables qu'on nomme Açvins ou Nâsatyas? Je répondrai à cette objection que des mythes primitivement identiques ou analogues peuvent, en se développant, diverger de plus en plus et ne conserver enfin d'autre témoignage de leur origine commune qu'un nom ou une épithète semblables. Peut-être cependant, dans le cas qui nous occupe, reste-t-il quelque chose de plus. On ne demande pas seulement aux Açvins la santé et la vie, comme on les demande aussi d'ailleurs aux messagers de Yama et à Yama lui-même, X, 14, 11 et 12: on souhaite encore, dans des prières qui leur sont adressées, d'arriver au séjour de la vie immortelle, X, 40, 11, sans doute grâce à leur intervention. Il ne serait donc pas impossible que les Açvins eussent joué le rôle de divinités psychopompes. Enfin, au vers I, 158, 4, où l'un des Açvins nous a paru identifié au feu terrestre, la mention du bûcher, et le vœu qu'exprime le suppliant de n'être pas encore « brûlé par ce bûcher », paraissent indiquer que ce feu est le feu du bûcher funéraire, c'est-à-dire le psychopompe par excellence.

Deux divinités représentant le feu sous ses deux formes,

1. L'argument tiré de la métrique n'est pas concluant. Le nombre de quatre syllabes peut être obtenu, pour la forme *nâsatyâ*, par la résolution de l'*y* en voyelle aussi bien que par le dédoublement du premier *â*, et dans les passages où cette forme termine un pâda, ni l'une ni l'autre des deux analyses n'aboutit à la restitution du double ïambe ou du double trochée exigé, selon la nature du vers, par les règles ordinaires.

2. Il s'emploie au duel.

céleste et terrestre, étaient naturellement appelées à recevoir des attributs sacerdotaux. Aussi dit-on des Açvins, comme d'Agni, I, 1, 8, qu'ils règnent sur les sacrifices, *adhvara*, VIII, 8, 18, cf, 10, 4. On ne les compare pas seulement à des prêtres, II, 39, 1, et, toujours comme Agni, à des messagers, *ibid.*, X, 106, 2; on les représente accomplissant eux-mêmes le sacrifice, *adhvaryantâ*, I, 181, 1, cf. VIII, 26, 13; X, 106, 3 et 10. Au vers X, 52, 2, Agni, en se réservant le titre de *hotri*, leur attribue expressément les fonctions d'*adhvaryu*. L'épithète *dîdy-agnî*, qui leur est donnée aux vers I, 15, 11; Vâl., 9, 2, doit sans doute être entendue en ce sens qu'ils allument le feu du sacrifice[1]. C'est sans doute en qualité de sacrificateurs que les Açvins, en compagnie de Sarasvatî, ont aidé Indra dans ses exploits, X, 131, 4 et 5, cf. I, 116, 21.

Les Açvins peuvent donc être assimilés aux « deux sacrificateurs » qui nous ont paru[2] représenter à l'origine le feu terrestre et le feu céleste. Il va sans dire que les deux sacrificateurs primitivement placés, l'un sur la terre, l'autre dans le ciel, ont été réunis dans le monde supérieur[3]: le vers I, 180, 9 compare les deux Açvins ensemble au sacrificateur de Manus ou de l'homme, à peu près comme le vers I, 167, 3 compare Rodasî, la prière des Maruts, à « la parole de l'assemblée »[4].

Plus généralement, l'origine du couple des Açvins, si elle est telle que nous l'avons supposée, est oubliée, sauf dans les rares formules où nous avons cru en reconnaître des traces. Les deux Açvins, primitivement distincts, ont été confondus[5]. Remarquons cependant encore que l'insistance avec laquelle on leur attribue un char « commun », X, 41, 1, pourrait bien trahir un vague souvenir d'une conception différente. Au vers I, 30, 18, en effet, le même char reçoit, non plus l'épithète *samâna* « commun », mais celle

1. On les représente, en effet, faisant le mouvement (exprimé par la racine *manth* « baratter ») des prêtres qui allument le feu, cf. X, 24, 4, et si le résultat de cette opération est, au vers X, 184, 3, la conception d'un enfant, c'est sans doute parce que le feu étant l'ancêtre et le prototype de tous les êtres, la conception de l'enfant a été assimilée à la production du feu; en tout cas, l'instrument du « barattage » est, dans le même passage, formellement appelé une *arani*; seulement, l'*arani* des Açvins est une *arani* d'or.

2. Voir I, p. 233.

3. Cf. I, p. 235.

4. Voir plus haut, p. 388.

5. On remarquera qu'il faudrait toujours admettre cette confusion, quelle que fût l'explication qu'on voulût proposer de l'origine du couple.

de *samâna-yojana* « qu'on attelle en même temps », cf. VII, 67, 8. Or cette dernière expression n'a pas de sens, si elle ne fait pas allusion à une double opération. La formule ne mentionne qu'un seul char, il est vrai : mais n'avons-nous pas vu[1] Indra et Agni monter sur un char unique dont les chevaux suivent des directions opposées, VI, 59, 5? C'est par un paradoxe du même genre que l'auteur du vers I, 30, 18, tout en n'attribuant qu'un seul char aux Açvins, lui donne une épithète qui supposerait deux chars attelés à la fois.

Précisons en terminant, et après avoir opéré sur l'idée complexe du feu céleste, selon ce qui nous paraît être le véritable esprit de la mythologie védique, attachons-nous, puisque aussi bien les Açvins sont avant tout des divinités matinales, à la forme particulière de ce feu qui est le soleil. Les deux chars attelés en même temps, dans la conception primitive des Açvins, auraient été le char du soleil et celui du feu du sacrifice : le feu du sacrifice s'allume, en effet, au lever du soleil.

1. P. 297. Nouveau trait de ressemblance entre les Açvins et le couple d'Indra et Agni. (Voir ci-dessus, p. 494.)

FIN DU TOME II

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II

SUITE DE LA PREMIÈRE PARTIE. — LES ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS ET DANS LE CULTE.

PARIS. — IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 86, RUE